الفلسفة والإنسان

جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة

د. فيصل عباس



دار الفكر العربي
بيروت

الفلسفة والإنسان



كورنيش سليم سلام - مقابل مخفر المصيطبة
بناية الشروق - الطابق الأول
ص.ب. ٥٠٧٠ / ١٤ - بيروت لبنان

الطبعة الاولى ١٩٩٦

مدخل

في الواقع لا توجد في الوقت الراهن مسألة لا تتعلق بشكل أو بآخر بالحضارة سواء كانت مسألة التقدم العلمي والتقني أم التقدم الاجتماعي. ولا شك فإن الشيء الأساسي في الحضارة يكمن في الإنسان، ككائن عاقل نشيط وفعّال في كافة الميادين الفكرية والاجتماعية والتاريخية.

إن إستلاب الإنسان عن الطبيعة والمجتمع وعن نشاطه الخاص وعن نفسه ـ كل هذا يثير تساؤلات هامة عن مصير الإنسان في المستقبل. إن كل مرحلة إنعطاف في تاريخ البشرية يرافقها اشتداد الإهتمام بقضايا مغزى الحياة.

إن عملية نمو وتطور الفرد في الحضارة المعاصرة تصطدم بمصاعب هائلة. فمن جهة، يطرح التقدم العلمي التقني متطلبات كبيرة على مستوى تطور الفرد ومعارفه. ومن جهة أخرى يؤدي التقدم العلمي التقني إلى عملية إستلاب الفرد في العالم. فكل ما أنتجه الإنسان من أعقد الآلات والقيم الرژحية يمثل أمامه كشيء ما غريب ومعاد، فيفقد الإنسان الثقة بالنفس وبمعقولية وجوده. لقد صنع الإنسان وبنى وحول الشيء الكثير، ولكن في الوقت نفسه فإن الإنسان لم يحسن بعد حلّ الكثير من مسائل حياته الملحة. إن صنع الأسلحة الفتاكة والمدمرة، والتحكم بوعي الإنسان وجعله تابعاً للآلة هي إمكانيات واقعية للإستخدام اللاإنساني لمنجزات التكنولوجيا في مستوى التطور المعاصر. ولهذا بالذات، فإن ميولاً كثيرة تبعث في النفوس القلق والخوف والإضطراب، وتحمل على إمعان الفكر في مصير البشرية.

إن أزمة العلاقات البرجوازية في ظل المجتمع الرأسمالي المعاصر أبرزت بشكل خاص أكثر التنبؤات تشاؤماً فيما يتعلق بالإنهيار الحضاري في المستقبل. وتظهر بوضوح نغمة التشاؤم صريحة: إن حياة الإنسان كلها مفعمة بتناقضات مأساوية، والحياة البشرية عقيمة وعبثية.

واللاعقلانية هي أسطع ظاهرات التشاؤم وأشدها تطرفاً. إن اللاعقلانية تعارض معرفة الإنسان بالإيمان، بالحدس، وعدم الثقة في إمكانيات العقل البشري. إن ممثلي الفلسفة اللاعقلانية يعتقدون أن الإنحطاط، الخوف، القلق ينبع من إنعدام إحتمال تحسّن وضع الإنسان في العالم.

ومن الطبيعي أنه، عند تجاهل أشكال النضال المستندة إلى المعرفة بالعالم المحيط وبقوانين المجتمع الموضوعية، يتعذر تغيير هذا العالم. فعلى الرغم من تنوع العالم المحيط، فإن وضع الإنسان في العالم ليس مأساوياً. فإن بوسعه معرفة العالم، وبوسعه استخدام هذه المعرفة وتحويل العالم. فالحضارة ليست مفهوماً يحمل معنى معرفياً صرف بل هي مشكلة واقعية أيضاً تخصّ البشرية كلها وتتطلب حلولاً عملية على جميع مستويات الحياة الإجتماعية.

إن المعرفة العلمية تساعد الإنسان في نشاطه العملي. ولذا فإن الفلسفة تتجه نحو العلم، فتأخذ منه الدعم لإستنتاجاتها، وترتكز إلى الإنجازات العلمية، وتقدم لها، بالمقابل، الآفاق البعيدة.

إن الفلسفة تشكل أساس النظرة إلى العالم، أساس العقيدة، وتعلل علاقة الإنسان بالعالم، والآخرين، والمجتمع. كذلك تصوغ الفلسفة مبادىء عامة يسترشد بها الإنسان في حياته ونشاطه لأجل بلوغ أهدافه.

ومن هنا كانت الفلسفة، التي تجمع إمكانية تفسير الماضي تفسيراً صحيحاً وإمكانية التنبوء بالمستقبل، تعبر عن مصالح البشرية. إن الفلسفة تفسد ما هو موجود، ولكنها تعلم الإنسان أن يرى في القديم بذور الجديد، تعلمه أن يرى ميول واتجاه التطور الأساسية، وبالتالي آفاق تغيره.

الإنسان والحضارة

جدلية العلاقة بين الوجود التاريخي للإنسان والحضارة

إن مشلكة الإنسان هي المشكلة الفلسفية المركزية التي كانت، ولا تزال، تشغل إهتمام المفكرين في جميع العصور.

كان المفكرون، منذ القدم، يجهدون التفكير بمسألة ماذا تعني الحياة الإنسانية، ما هي طبيعة الإنسان وعلاقاته بالطبيعة الخارجية وبنفسه وبالآخرين، وفيم يتمثل مغزى وجوده في العالم. وكما أن فلاسفة العصور الماضية كانوا، وهم يوجّهون أنظارهم نحو أفاق المستقبل، يربطونه بتقدم البشرية، كذلك فإن المفكرين المعاصرين يحاولون، وهم يضعون تصوراتهم بالنسبة للمجتمع المقبل، أن يتنبأوا عن مصير الإنسان والحضارة البشرية في المستقبل.

إن المرحلة الراهنة من الثورة العلمية التقنية، بديناميتها العاصفة وتأثيرها المباشر على جميع نواحي الحياة، تدفع المفكرين بإصرار متزايد إلى الإهتمام بمشكلة الإنسان. وكل مرحلة إنعطاف في تاريخ البشرية يرافقها اشتداد الإهتمام بقضايا مغزى الحياة ومصير الإنسان ومستقبل البشرية.

غير أن التغيرات الاجتماعية والثورات التكنولوجية الجارية في مختلف الأنظمة الاجتماعية تؤثر تأثيراً متبايناً في طرح ومعالجة المسائل المتعلقة بمستقبل البشرية.

وفي الفلسفة العربية المعاصرة ثمة محاولات لبناء فلسفة «متميزة» لحل مشكلات الإنسانية.

إن الفلسفة المعاصرة تسعى إلى البرهنة على أن العلم والتقدم العلمي والتقني إنما يظهر فحسب لتحرير الإنسان من القوى الأساسية للطبيعة، بينما يسبب إستلابه عن ذاته ويجعله خاضعاً لإختراعاته هو. فكل ما ابتكرته عبقرية الإنسان من منجزات حضارية وقيم روحية ينتصب أمامه كشيء غريب ومعاد. فيفقد الإنسان الثقة بنفسه وبقدراته وبمعقولية وجوده في هذه الحياة.

وتعلن النزعة التشاؤمية الاجتماعية والفلسفة اللاعقلانية التي ينشرها عديد من

الفلاسفة المعاصرين مسألة عبثية الحياة الإنسانية المليئة بتناقضات مأساوية مستعصية، وتبث هذه النزعة التشاؤمية الخوف من المستقبل وفكرة إنعدام تحسّن وضع الإنسان في العالم واستحالة إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية على نحو عقلاني.

إن عدم الثقة في إمكانيات العقل البشري، والإيمان ببنية العالم غير العقلانية ينبع من قصر نظر التصورات البرجوازية عن الحضارة وفي الوقت نفسه عن عجز الطبقة البرجوازية المعاصرة عن كونها مسؤلة عن التقدم الحضاري؛ تلك الطبقة التي فقدت الإيمان بالتقدم وبالعقل البشري.

في المرحلة الراهنة من تطور الحضارة البشرية، يسعى النظام الاجتماعي للرأسمالية المعاصرة، إلى إخضاع إرادة وإدراك الإنسان وجعله آداة تابعة ومتكيفة مع البناءات التنظيمية التقنية وكل ما يخدم أهدافه ومهامه.

إن فهم الحضارة على هذا الشكل يدّل على أن الحضارة ذاتها في ظروف الرأسمالية المعاصرة لا تقوم بمهمتها الإنسانية كتعبير عن تطور الفرد، الروحي والعملي، ككائن عاقل مستقل، بل إن هذا المفهوم يؤكد على اغتراب الحضارة عن الإنسان. إن التطور الحضاري في الرأسمالية يعبّر عن الانقطاع بين الإنسان وشروط عمله الاجتماعية المتطورة وكذلك معاشرته. هذه الشروط التي لا تحصل على قيمة إنسانية بل قيمة إجتماعية أشيائية مستقلة عن الإنسان.

لقد اعتبرنا فعل إستلاب النشاط البشري العملي، من وجهين:

أولاً: علاقة العامل بمنتوج العمل بصفته شيئاً غريباً ومسيطراً عليه. وهذه العلاقة هي في الوقت نفسه العلاقة بالعالم الخارجي المحسوس، وبأشياء الطبيعة، وهو عالم يجابهه بصورة غريبة ومعادية.

ثانياً: علاقة العمل بفعل الإنتاج داخل العمل. وهذه العلاقة هي علاقة العامل بنشاطه هو ذاته بصفته نشاطاً غريباً لا يعود له، إنه النشاط الذي هو سلبية، القوة التي هي إنعدام قدرة، والإنسان الذي هو عقم، والطاقة الجسمانية، والذهنية الخاصة بالعامل، وحياته الشخصية - إذا ما هي الحياة إن لم تكن النشاط - التي هي نشاط موجه ضد ذاته، ومستقل عنه، وليس ملكياً له. إستلاب الذات، واستلاب الشيء[١].

فإذا كان عمل الإنسان ليس الإستخدام الحرّ والشامل لقواه بل إلزام، وإذا ما

(١) Marx - Manuscrits de 1844 - Trad. bottigelli - Ed. Soc. Paris 1969 - P. 61.

أصبح هو ذاته شيئاً، فإنه يفقد الجوهر الإنساني النشيط لهذه الحضارة، وتطوره المتغير نحو حياة إنسانية حقاً.

إن منجزات الحضارة في النظام الرأسمالي هي عبارة عن قوة للرأسمال التي يتم عن طريقها تأكيد سيطرة الطبقة المالكة والحاكمة في نفس الوقت في المجتمع. ولكن العيب الرئيسي للحضارة البرجوازية وجوهرها الأساسي يكمن لا في منجزات الحضارة ـ العلم والتقنية والفن ـ بل في الشكل الإستلابي إجتماعياً والمنفصل عن الإنسان الذي يتكون ويتواجد فيه. إن احتكار الطبقة المنظمة مباشرة للحضارة وتحويلها إلى أداة لسلطتها وأهدافها هو الذي يشكل هذه الصورة لوجود الحضارة.

إن الشيء الرئيسي في الحضارة يكمن في إنتاج الإنسان، ككائن عاقل نشيط في كافة علاقاته الإجتماعية والتاريخية، ولكن الحضارة ليست مجرد إنتاج للأشياء أو إنتاج للقيم الروحية، بل إنتاجاً للإنسان نفسه ككائن إجتماعي أي إنتاجه بمجمل الوجود.

إن مشكلة الحضارة تملك تاريخها الخاص. فنتيجة للإنعطافات التاريخية في الوجود الاجتماعي للإنسان والتي أثارت تغييرات عميقة في علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالعالم الإنساني المباشر، أصبحت الحضارة مشكلة واقعية وموضعاً للإهتمام الفلسفي.

إن السؤال: ما هي الحضارة، وأي محتوى نظري يحمل هذا المفهوم. . . وما هي مكانة الإنسان ومصيره من هذا الوجود، لا يمكن أن يحّل بمعزل عن مجمل المسائل الاجتماعية المعقدة التي لا يمكن بدونها الكشف عن مغزى الوجود البشري.

فما هو معنى هذه المشكلة؟ وما هي مكانة الإنسان ودوره في العالم؟

ما هو دور العامل الإنساني وأهميته وما هو دور العامل الموضوعي في تطور التاريخ البشري. . وهل تاريخ الإنسانية تجسيد واقعي لتطور مسبق عن نظام كوني منسق، أم أنه نتاج لنشاط وإبداع الإنسان الحرّ؟ كيف تطرق المفكرون إلى معالجة هذه المشكلة وتلك المسائل.

الفصل الأول

المبادىء المنهجية والنظرية لطرح ومعالجة مشكلة الحضارة

مدخل منهجي

تشغل مشكلة الحضارة Civilisation في التراث الفلسفي مكاناً هاماً. ويمكن أن يكون معنى وطابع طبع هذه المشكلة مفهوماً ضمن الإطار العام لطابع العصر الذي أوجدها وكشف بذاته آفاق مستقبل البشرية. فأثناء تطور الفكر الاجتماعي ظهرت مشكلة الحضارة ـ في العصر الحديث ـ والتي كشفت عن نفسها من خلال تصورات وتقييميات متباينة والتي أصبحت هذه المشكلة موضوعاً للإهتمام الفلسفي. إن معنى الحضارة يكتسب أهمية معاصرة[1].

ويمكن عبر مسيرة التاريخ البشري بصراعاته المختلفة وتناقضاته الداخلية وبحركاته الثورية وتطوراته المادية والروحية أن ينكشف مغزى السيرورات الحضارية وتتبع الإتجاهات العامة للتطوير الحضاري.

فالحضارة ليست موضوعاً للتأمل النظري وهي ليست مجموعة من المنجزات العلمية والتقنية والقيم الروحية فقط بل هي عنصر جوهري للحركة التاريخية وشرط ضروري لتطوير الإنسان ذاته ككائن إجتماعي. إن جوهر الحضارة يكمن لا في المخططات المقننة والبناءات الدوغماتية بل نشاط الإنسان المبدع والمحوّل للعالم. وعندما تصبح الحضارة شرطاً أساسياً لتغيير العالم المحيط من قبل الإنسان وتغيير الإنسان لنفسه تحصل الحضارة على قيمتها الإنسانية الحقيقية. فالحضارة تفترض جعل الإنسان شخصية مفكرة حرة مستقلة وكائن عقلاني وبذلك يجب أن تشمل جميع أشكال وطرق هذه الوجود.

من وجهة النظر هذه ينتج أن الحضارة فيما لو فهمت كوسيلة لإظهار وتحديد مجال النشاط التاريخي للإنسان، مجال نشاطه كذات للحركة التاريخية لا يمكن تأويلها إلى مجالات مستقلة عن الإنسان ووجوده في المجتمع. وفي هذا المعنى لم تكن هناك أية حضارة انفصل عنها الإنسان كقوة أساسية نشيطة وفعالة، الإنسان بما

---

(١) توغارينوف ف. ب ـ الطبيعة، الحضارة، الإنسان ـ ترجمة رضوان القضماني ونجم خريط ـ دار الفارابي ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص ١٠٠.

طبع عليه من وعي ومن قدرة على العلم وخلق قيم مادية وروحية.

وفي الحضارة يثبت الإنسان نتائج تطوره العقلي ووجوده ككائن إجتماعي. ولكن، مهما كان التقدم التاريخي للحضارة فإن نشوئها وتطورها لا يمكن فهمها فهماً صحيحاً بصورة منعزلة عن تاريخ تطور الإنسان نفسه بوصفه القوة المنتجة الرئيسية للمجتمع.

والواقع أن نزوع الإنسان إلى تأكيد وجوده في هذا الكون هو المسؤول عن ذلك المصير «البروميثيوسي» Prométhéenne الذي اتجهت نحوه البشرية. لقد تخلّد عقل الإنسان في إنجازات رائعة للحضارة، وأخضع قوى الطبيعة ووضعها في خدمة البشرية. إن الإنسان، الذي كان في المراحل المبكرة للتاريخ يشرع في إنتاج وسائل عيشه، الأدوات البدائية، ويستنجد بقوى غيبية خارقة كلما شعر بأن وجوده مهدداً، وكان يشعر بنفسه ضعيفاً وعاجزاً أمام مصائب الطبيعة وكوارثها، قد توصل بالتدرج إلى معرفة العالم المحيط به. ولم يعد على ما كان عليه من الضعف في مجابهته للطبيعة. فامتلك الإنسان ناحية النار، واخترع الأدوات. وتغلغل في أعماق الكون يفّض أسراره. وخلق قيماً مادية وروحية مدهشة. من الواضح أنه مهما بلغ التطور التقني شأنه فإن الإنسان يبقى القوة المنتجة الرئيسية للمجتمع. إن أدوات العمل، والآلات، ليست سوى جزء من القوى المنتجة، وأهم منها بكثير هم البشر واكتشافاتهم ووعيهم، إذ تستحيل إمكانية قيام تلك الوسائل وغيرها من الأدوات بوظائفها دون العنصر الإنساني الذي يبعث الحياة، أما دونه فتبقى كل هذه الوسائل والأدوات مواداً جامدة. «على العمل الحيّ أن يشمل هذه الأشياء ويبعثها من الموت ويحوّلها من مجرد قيم إستهلاكية محتملة إلى قيم إستعمالية فعلية وفعّالة»[١].

ويرتبط وجود الحضارة وتطورها ليس بالحتمية الإلهية، بل بنشاط الإنسان نفسه ككائن عاقل حرّ ومسؤول. فعالم الحضارة هو عالم الإنسان نفسه الذي خلقه وطوره.

تقول إحدى أساطير الأغريق أن بروميثيوس» ابن الآلهة تحدى أسلافه بأن اختلس النار منهم وأهداها للناس، وعلمهم مزاولة الحرف وأشركهم في الفنون... لقد أيقظ بروميثيوس في الإنسان روح البحث والإبداع، ومنحه القوة لأجل السيطرة على العالم. ولم يشأ الآلهة أن يغفروا لبروميثيوس فعلته الجريئة هذه فأدانوه وسمّروه

---

(١) Marx - le capital - Trad - Roy - Ed. Soc. Paris, 1977 - 1. 1er - P. 140.

إلى صخرة ليعاني عذابات أبدية، وبذلك أفهموا البشر أنهم ليسوا شيئاً بدون «حاميهم» و «معلمهم». غير أن الآلهة لم يكونوا بعيدي النظر. فقد بلغ الإنسان في تطوره شواهق بحيث أن الأفعال التي قام بها بروميثيوس تبدو اليوم تافهة(١).

إن الإنسان، العملاق والكلي القدرة ومشيّد للحضارات، ومبدع للثقافات، ومن سليل «بروميثيوس» قد بيّن عن عدم نفاد إمكاناته العقلية والإبداعية، وكشف عن وجوده المستقل النشيط الذاتي. وهكذا يظهر الإنسان في التاريخ لا كموضوع سلبي لتأثير العالم الخارجي أو كهدف للتأثيرات الخارجية، بل كذات نشيطة للتحويلات التي يقوم بها في هذا العالم.

ومع ذلك فالمثل الإنساني الأعلى للشخصية الحرّة المستقلة في أعمالها وأهدافها يفقد إمكانية التطابق مع شكل شخصية الإنسان المعاصر. فالنظام الإجتماعي للرأسمالية يسعى إلى إخضاع وعي وإرادة الإنسان المعاصر وتشويه جوهره الإنساني.

هنا تكمن أزمة إنسان العصر الحديث كما وضعت في الفكر الاجتماعي الحديث: التناقض العميق بين وجود الفرد الواقعي الذي أخذ يفقد إمكانية وجوده الحر المستقل وبين وجوده الاجتماعي كشخصية متحررة ومبدعة في المجتمع البرجوازي.

وفي الحقيقة يبرز هذا الإدراك على شكل أزمة المجتمع البرجوازي ذاته، الذي شوّه جوهر الإنسان الحقيقي وأفقد الحضارة معناها وقيمتها الإنسانية.

١ ـ الفهم المثالي للتاريخ

إن قضية دور الإنسان في التاريخ هي إحدى القضايا الأساسية في النظرة الفلسفية عن العالم، وهي، بالإضافة إلى ذلك، إحدى القضايا الجذرية في فلسفات التنوير.

لقد سادت الفكر الإجتماعي نظرة مؤداها أن التاريخ تصنعه «النخبة» Elite، من أبطال، وقادة، وملوك، والفلاسفة. . هذه النظرة لم ترَ الناس إلاّ كموضوع لنشاط الأفراد البارزين، أو كأداة طيعة بيد «الروح العالمي» Esprit universel، والعناية الإلهية، وليس كعنصر ذاتي مستقل في التأثير التاريخي. أن الفهم المثالي للتاريخ

(١) مارينكو ـ ما هي الثورة العلمية التكنيكية. دار التقدم ـ موسكو ١٩٩٠ ـ ص ٤.

«يتطلب وجود الروح المطلقة أو المجردة، التي تتطور بحيث أن الإنسانية لا تمثل إلاّ جماهير حاملة عن وعي أو غير وعي لهذه الروح»[1].

كان الفلاسفة المثاليون لا يرون في عامة الناس إلاّ مادة سلبية لإبداع الروح المطلقة المتمثلة تحت شكل روح عالمية. هذه النظرة المثالية التي تعكس موقع وإدراك الطبقة البرجوازية السائدة يجري التعبير عنها كما لو أن في التاريخ «بعض الأفراد المختارين، تحت شكل روح فعّالة، يجابهون الإنسانية المتبقية، بإعتبارها جماهير غير روحانية، بإعتبارها مادة»[2]. كان المثاليون يعارضون الجمهور بفئة المثقفين البرجوازيين باعتبارها النخبة الحاملة للروح، للعقل، واعتبروها القوة المحركة للتقدم التاريخي. في هذه النظرة المتعالية تظهر، لديهم، النزعة النخبوية صريحة: إنها دعوة للمفكرين الذين يحملون الوعي الذاتي أن يتسلموا قيادة التقدم التاريخي. ويتحدد جوهر هذه الدعوة في أنه: «في الجهة الأولى، يقف الجمهور عنصراً مادياً سلبياً غير تاريخي من عناصر التاريخ، وبلا روح؛ وفي الجهة المقابلة، يقف الروح . . . عنصراً نشيطاً ينبثق من كل فعل تاريخي. إن قضية تحويل المجتمع تختزل هنا في النشاط الدماغي . . .»[3].

هذه النظرة النخبوية التي تنفي دور الناس في التاريخ لا زالت مستمرة لإرتباطها بجذور طبقية ومعرفية.

إن الأساس الاجتماعي لهذا التصور هو إنقسام المجتمع إلى طبقات مستغِلة مسيطرة، ومستغلة مضطهدة. وهذا التصور بطمسه التناقضات الطبقية في المجتع إنما يضع الناس في مجابهة مع «النخبة» الذي يعتبرها القوة المحركة الرئيسية للتاريخ. وقد انتشر هذا التصور وتوطد في وعي الناس على إمتداد التاريخ الإنساني.

«إن أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر أيضاً الأفكار السائدة، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي أيضاً القوة الروحية السائدة»[4].

أما الأساس المعرفي لهذا التصور فيكمن في الفهم المثالي للتاريخ، الذي يعتبر

---

(١) Marx, Engels - la Sainte famille - Trad. d'Erna Cogniot - Ed. Soc. Prais 1969 - P. 107.

(٢) Ibid - P. 107.

(٣) Ibid - P.P. 108, 109.

(٤) Marx, Engels - l'idéologie Al. Trad, Auger - Ed. Soc. Paris 1068, P. 75.

الأفكار، القوة المحركة الحاسمة في التاريخ، وليس شروط حياة الناس، المادية. هذا التصور أوجده إيديولوجيو الطبقات المسيطرة. كان المفكرون، ممثلو الطبقات القائدة، ينظرون إلى أفكارهم ونظراتهم السائدة في المجتمع، على أنها الحاسمة في التاريخ. كانوا يرون أن الأفكار هي التي توجه نشاط الناس، وكانوا يفهمون التطور الاجتماعي على أنه تطور الوعي؛ ولكنهم لم يفهموا أن الأفكار، والنظريات، والتصورات، ليست بذاتها، غير نتاج الشروط المادية لحياة البشر وانعكاسها. «فليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي»[١].

إن النظرة المثالية المتعلقة بمسيرة التاريخ ترى أن الإنسان بحاجة إلى تغيير شامل في وعي الذات، وفي وعي الناس. أي أن المطلوب هو «تغير وعي البشر الراهن والإستعاضة عنه بوعي إنساني»[٢].

غير أن القيود الحقيقية التي تكبل البشر لا يمكن تحطيمها عن طريق إجراء تغيير في وعي الذات، أو الوعي فقط، فلا بد لتحطيمها من قوة مادية حقيقية؛ وبناء عليه، فإن «الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ»[٣].

ويمكن «للأفكار أن تصبح، قوة مادية، عندما تستحوذ على الجماهير»[٤]. إن الأفكار في حد ذاتها، منفصلة عن الحاجات الاجتماعية والمادية، ولا تملك تأثيراً مباشراً، بل البشر أو الجماهير هي القوة الحاسمة في التطور الاجتماعي. أما القادة التاريخيين والفلاسفة فهم يعبّرون عن المقتضيات الاجتماعية وعن مصالح طبقات محددة، وأن قيمتهم الحقيقية كقادة ومنظرين إنما ترجع لهذا السبب.

هذه التصورات المثالية التي تحصر إهتمامها في الوعي فقط كقوة أساسية محددة للعملية التاريخية، كانت ترى أن المجال الهام لتطور الإنسان هو فقط مجال النشاط الروحي. إن كل النشاط العملي الإبداعي للبشرية يتم إدراكه هنا كممارسة فكرية خالصة. وبناء على ذلك، فليس تغيير العالم بل تغيير الوعي عن العالم هو الذي يشكل محتوى الوجود التاريخي للإنسان، وبما أن «التصورات» و «الفكر» و «المفاهيم»، وبصورة عامة كل نتاجات الوعي التصوّري، تبدو لبعض الفلاسفة

---

(١) Ibid - P. 51.

(٢) Ibid - P. 44.

(٣) Ibid - P. 70.

(٤) Marx - Critique de la Phil. du droit de Hegel. Trad. Simon - Ed. Aubier, Paris 1971 - P. 81.

على أنها هي ذاتها قيود الإنسان، تماماً كما هي تفسّر عند البعض الآخر على أنها الروابط الحقيقية للمجتمع الإنساني، فإن من البديهي أن يترتب على هؤلاء الفلاسفة أن يناضلوا ضد هذه الأوهام الخاصة بالوعي، وأن الهدف الذين يتجهون إليه هو تحويل الوعي المسيطر. وبما أنهم يعتقدون أن علاقات البشر وجميع أفعالهم، وأغلالهم وقيودهم، هي من نتاجات وعيهم، فهم يضعون منطقياً المصادرة الأخلاقية التالية: وهي أن المطلوب تغيير وعي البشر الراهن والإستعاضة عنه بالوعي الإنساني النقدي، وبذلك يقضي عل كل القيود[١].

في إطار هذا التصور فإن الحضارة كمجال للنشاط التاريخي للإنسان كانت تتماثل مع مجال الإنتاج الروحي الخالص بعيداً كلياً عن مجال الوجود المادي للبشر وعن مصالحهم. لم يدرك الفلاسفة الأساس المادي للحياة الاجتماعية وكان محتماً أن يتوصلوا إلى فهم مثالي للتاريخ يجعل الأهمية الحاسمة للنشاط الروحي للبشر. وأن قيمة النشاط المادي بالنسبة للعملية التاريخية إما أهملت أو اعتبرت مسألة ثانوية. في كل المحاولات التي بذلت لصياغة تصور التاريخ، «فإن هذا الأساس الواقعي الذي يقوم عليه التاريخ إما أهمل كلية أو أعتبر مسألة ثانوية لا تؤثر في شيء من مجرى التاريخ. وعلى ذلك فإن التاريخ لا بد دائماً أن يكتب طبقاً لمقياس عارضي وهامشي، إن الإنتاج الواقعي للحياة يتبدى بوصفه شيئاً ينتمي للتاريخ السحيق في حين يظهر ما هو تاريخي حقيقة كما لو كان منفصلاً عن الحياة اليومية، وكما لو كان شيئاً مفارقاً للطبيعة.

وعلى هذا النحو تستبعد العلاقة بين الإنسان والطبيعة من التاريخ، وبهذا ينشأ التعارض بين الطبيعة والتاريخ. وبنتيجة ذلك، فلم يكن في مقدور المدافعين عن هذا الفهم أن يدركوا في التاريخ سوى الأفعال السياسية للأفراد والدول، والصراعات الدينية ومختلف أنواع الصراعات النظرية، كما لم يكن لهم بدّ، بصورة خاصة، في كل عصر تاريخي، من المشاركة في وهم هذا العصر»[٢]. فلم يدركوا أن تطور الإنتاج المادي لم يسفر فحسب عن تلبية الحاجات الأساسية للبشر، وإنما حكم أيضاً التطور الإنساني نفسه وتطور القوى الرئيسية للإنتاج والتطور الاجتماعي كله، بما في ذلك تطور حياة المجتمع الروحية.

«إن الفهم المثالي للتاريخ لم يكن يعرف شيئاً عن الصراعات الطبقية القائمة

---

(١) Marx - Engles - L'idéologie al. Op. cit. P. 44.

(٢) Ibid - P.P. 70, 71.

على المصالح المادية ولا أية مصالح مادية بشكل عام. فالإنتاج وكل العلاقات الاقتصادية كانت تظهر فيه بوصفها مجرد عناصر طارئة ثانوية، في «تاريخ الحضارة»[١].

ففي المجتمع البرجوازي، كان عمل البشر موجوداً في تناقض صارخ مع تطور القوى الجوهرية للفرد، من حيث أن الأفراد يملكون في العمل فقط شكلاً سلبياً للفعالية الذاتية، وهذا الشكل يحدّد ويقيّد تطورهم[٢]. في هذا الإطار الإستلابي للنشاط الإنتاجي المادي للبشر، يرى الناس «حقيقة القوى الجوهرية الإنسانية ونشاط الجنس البشري في وجود شامل للإنسان فقط وفي الدين، أو في التاريخ بأشكاله المجردة العامة، مثل السياسة، والفن، والأدب»[٣]. وبناء على ذلك، فليست الحياة المادية الواقعية المحددة للإنسان بل وجوده في أشكال مجردة للنشاط الروحي هو الذي يشكل مجال وجوده التاريخي. الإنسان حسب هذا التصور يتواجد في التاريخ لا ككائن فاعل واقعي بل كمثل أعلى تحت إسم «الإنسان. . . بحيث كان «الإنسان» يحل في كل مرحلة تاريخية محل الأفراد الفعليين ويمثل على أنه القوة المحركة للتاريخ»[٤]. وفي الحقيقة، أن هذا المفهوم عن الإنسان يؤكد على تغريب الإنسان عن الحضارة في المجتمع البرجوازي، كما تظهر الحضارة نفسها بالنسبة للإنسان كشيء خارجي عن حياته العملية المباشرة.

إن أيديولوجيو الطبقات المسيطرة، عبر التاريخ الإنساني، كانوا يصورون أن الأفكار وتطور الثقافة الروحية هو من عمل أفراد مبدعين، هو من عمل العباقرة «النخبة»، ولذلك فهم يؤكدون «أن العالم الواقعي هو نتاج لعالم الأفكار»[٥].

وبناء عليه، فإن النشاط الفكري، الروحي الخالص هو الذي يشكل التاريخ ووجود الإنسان التاريخي ـ الحضاري.

لقد إختزلت الفلسفة المثالية التاريخ كله إلى تاريخ الأفكار، وصوّرت الفلاسفة على أنهم صانعي التاريخ، مهملة بذلك الأساس الواقعي لهذا النشاط الفكري.

---

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ ترجمة فؤاد أيوب ـ دار دمشق ١٩٦٥ ـ ص ٣٣.

(٢) Marx, L'idéologie Al. Op. cit. P. 103.

(٣) Marx - Manuscrits - OP. cit. P. 95.

(٤) Marx, L'idéologie Al. Op. cit. P. 104.

(٥) Ibid - P. 40.

عندما تنفصل الأفكار السائدة عن الأفراد السائدين، وقبل كل شيء عن الشروط النابعة من مرحلة محددة لأسلوب الإنتاج، عندما يتم التوصل إلى أن الأفكار هي التي تسيطر دوماً في التاريخ، يكون من السهولة بمكان أن نستنبط تجريدياً من هذه الأفكار المتنوعة، «الفكرة» «الفكر»، وأن نجعل من «الفكر» «الفكرة» قوة تسيطر على التاريخ، وأن تعقل بذلك جميع هذه الأفكار والمفاهيم المنفصلة على أنها «أشكال لتقرير المصير» من جانب المفهوم المتطور في التاريخ. وكذلك يكون من الطبيعي أن تشتق جميع علاقات البشر من مفهوم الإنسان، الإنسان كما هو متصور، ماهية الإنسان. هذا ما فعلته الفلسفة التأملية النظرية. حينئذٍ يمكن الرجوع إلى منتجي «المفهوم»، إلى المنظرين، إلى الإيديولوجيين، والفلاسفة، ويمكن الوصول إلى أن الفلاسفة، من حيث هم مفركون، هم الذين سيطروا على التاريخ في جميع الأزمان.. وهكذا الإعتراف بسيادة «الأفكار» أو الأوهام في التاريخ.

«إن كل المهارة الهادفة إلى إثبات سيادة الفكر في التاريخ تقتصر على تنظيم هذه السيادة للأفكار، وإقامة رابطة صوفية بين الأفكار السائدة المتعاقبة، وهي النتيجة التي يتم التوصل إليها بفهمها على أنها لتحديدات ذاتية للمفهوم». ويحوّل هذا «المفهوم الذي يقدر ذاته»، من أجل التخلص من مظهره الصوفي، إلى شخص - «الوعي الذاتي» - أو للظهور بمظهر مادي تماماً، إلى مجموعة من الأشخاص الذين يمثلون «المفهوم» في التاريخ، إلى «المفكرين»، و «الفلاسفة»، و «الإيديولوجيين» الذين يعتبرون بدورهم على أنهم صانعوا التاريخ.. وهكذا تستبعد من التاريخ كل العناصر المادية...»[١].

وبعكس الفلسفة المثالية التي أوّلت التاريخ إلى تاريخ الأفكار فقط. وصوّرت خالقي هذه الأفكار بصفة الخالقين للتاريخ، ينطلق الفهم المادي للتاريخ من البشر الواقعيين الذين يعيشون لا في عزلة وهمية بل واقعية ويتواجدون لا في أفكار ومجردات بل في ظروف محدودة، والمتواجدون في عملية تطورهم الواقعية. ينطلق الفهم المادي للتاريخ من الأساس الواقعي للتاريخ والذي ينعكس في تصورات الفلاسفة والإيديولوجيين والمفكرين. «يتم الإنطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي؛ ووفق صيرورتهم الحياتية الواقعية يتم تصور الإنعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه الصيرورة الحياتية أيضاً»[٢]. إن الأفكار الإيديولوجيا لا تغير العالم، بل تغير تفسير العالم.

---

(١) Ibid - P.P. 77, 78.

(٢) Ibid - P. 51.

وهكذا فإن الشرط الأول لكل وجود إنساني، وبالتالي لكل تاريخ إنساني هو وجود بشر أحياء، والفعل التاريخي لهؤلاء البشر، ليس الفكر، بل كونهم يشرعون في إنتاج وسائل عيشهم ليتمكنوا من «صنع التاريخ». وبناء على ذلك، فإن مجال الحضارة يشمل ليس فقط «إنتاج الأفكار» بل إنتاج مجمل الحياة كلها، وقبل كل شيء «إنتاج الحياة المادية بالذات. وهذا حقاً واقع تاريخي، وشرط أساسي للتاريخ كله»[١]، ولكل النشاط الإنساني.

٢ ـ الفهم المادي للتاريخ

لقد انتهت الفلسفة المثالية إلى الإستنتاج القائل بأن مجرى التاريخ يحدده مجرى الأفكار السائدة والنظم السياسية القائمة والشخصيات البارزة، من مفكرين وقادة وفلاسفة، التي إرتبطت بها هذه الأفكار والنظم.

وبين الفهم المادي للتاريخ كيف أن البشر أنفسهم هم الذين يصنعون تاريخهم وهم الذين يخلقون علاقاتهم الاجتماعية، وأنهم لا يقومون بذلك بصورة عشوائية وإنما في إتساق مع الشروط المادية القائمة في حقبة تاريخية معينة.

إن المادية التاريخية تعني قبل كل شيء دراسة ومعرفة تاريخ الناس في أشكال محددة لنشاطهم المادي من حيث أن فعالية الناس تشكل القاعدة الأساسية للوجود التاريخي ـ الحضاري للإنسان. ويقدم ماركس Marx تعريف واضح للفهم المادي للتاريخ:

«إن الناس يصنعون تاريخهم بأيديهم، ولكنهم لا يصنعونه كما يحلو لهم، إنهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها هم بأنفهسم، بل في ظروف معطاة مباشرة، منتقلة إليهم من الماضي»[٢]. وهذا يعني أن التاريخ ليس نتيجة لحتمية إلهية قدرية غير خاضعة لإرادة الناس، بل هو نتيجة نشاط الناس أنفسهم، وبما أن الشرط الأساسي لبقاء النظام الإجتماعي وتطوره لا يصبح فاعلاً إلاّ بفضل نشاط الناس، فإنه الدور الحاسم في التاريخ يعود للناس أنفسهم ولنشاطهم العملي. غير أن الناس لا ينتجون كل الثروات المادية لضمان وجودهم ومعيشتهم وكذلك الشروط الضرورية لخلق القيم الروحية فحسب، بل يعود لهم كذلك الدور الحاسم في تغيير البيئة الطبيعية

---

(١) Ibid - P. 57.

(٢) Marx - Le 18— Brumaire.. in Œuvres choisies - 2 tomes - choise de guterman et lefebvre - Ed. gallimard, Paris 1963 - T.1. P. 285.

والاجتماعية. والإنسان أثناء تغيير البيئة الطبيعية والإجتماعية إنما يغيّر نفسه أيضاً ويطوّر قواه المادية والروحية.

وفضلاً عن ذلك، فبقدر ما يتطور الإنتاج، بقدر ما يتقدم بالتالي التقدم الإجتماعي والتطور الحضاري ويزداد باستمرار دور الناس وتأثيرها في العملية الإجتماعية التاريخية ويتنامى وعيها. وهكذا فتقدم وتطور الإنتاج المادي هو الذي يحدّد ويعيّن تقدم المجتمع بوجه عام. ومن هنا يتضح أن تطور قوى الإنتاج هو المعيار الأساسي للتقدم الإجتماعي، وبناء على ذلك، فإنه لا ينبغي أن نحكم على حقبة تاريخية معينة من خلال وعيها؛ إذ أن الوعي الإجتماعي للبشر، أي أفكارهم العلمية والدينية والأخلاقية والسياسية، تتحدّد تبعاً لوجودهم الإجتماعي كما تمثل إنعكاساً لهذا الوجود. «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس، إن وجودهم الإجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم»[1].

إن الفهم المادي للتاريخ يبيّن أن التاريخ ليس تراكماً لمصادفات ومآثر كبيرة، أو نتاج قدرات علوية، الذي قدّره فكر إلهي، وسيطرة روح العالم، بل هو تطور النوع البشري المشروط بجوهر العمل والنشاط العملي الواعي. كما يكشف لنا عن الوحدة الجدلية للنشاط الإنساني والشروط الموضوعية التي يحدث فيها، وعن وحدة الذاتي والموضوعي في العملية التاريخية الإجتماعية. فالضرورة التاريخية لا توجد بمعزل عن المجتمع وعن نشاط البشر، إنها تنشأ وتتشكل في نشاط البشر ذاته وهي تحدث أو تقوم خلال ذلك النشاط الإنساني الذاتي. إن قوى الإنتاج يخلقها البشر، تخلقها أجيال عديدة، كل منها يرث القوى المنتجة في المستوى الذي بلغته على يد الجيل السابق.[2]

إن الشيء الأساسي في فلسفة التاريخ، التي طرحتها المادية التاريخية، هو أنها تنطلق دائماً من الواقع الاجتماعي، وليس من أفكار ومفاهيم مجردة، من عملية تطور الإنتاج المادي للحياة المباشرة، لا من أفكار جاهزة موجودة سلفاً، إنها تنطلق من الممارسة لا من الأوهام.

إن هذا المفهوم للتاريخ هو تطور عملية الإنتاج الفعلية، وذلك إنطلاقاً من «الإنتاج المادي للحياة بالذات، وهذا المفهوم يدرك شكل العلاقات البشرية المرتبط

---

(١) Marx - Lontribution à la critique de l'économie Politique - in Œuvres choisies OP. cit. T.2, P. 10.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 70.

بنمط الإنتاج هذا والمتولدة منه، أي المجتمع المدني، في مختلف مراحل تطوره، بصفته أساس التاريخ كله ويقوم ذلك بتمثله في فعله من حيث هو دولة، وكذلك بأن يفسر به مجمل المنتجات النظرية المختلفة وأشكال الوعي، من دين، وفلسفة، وأخلاق، ومتابعة حركة تكونه ابتدأ من هذه المنتجات، مما يتيح مرغماً حينئذٍ بصورة طبيعية تصور الشيء في كليته. . . وهذا المفهوم ليس مرغماً، شأن المفهوم المثالي للتاريخ، على البحث عن مقولة لكل حقبة، بل أنه يظلل بإستمرار على أرض التاريخ الواقعية الحقيقية. . . هذا المفهوم يبيّن أن نهاية التاريخ ليست في أن يحل في «وعي الذات» وبمثابة «روح الروح»، ولكن عند كل مرحلة توجد معطاة، نتيجة مادية، ومجموعة من القوى المنتجة، وعلاقة مع الطبيعة وبين الأفراد، يجري إيجادها تاريخياً وتنقل إلى كل جيل من جانب الجيل السابق له، وكتلة من قوى الإنتاج والرساميل والظروف، يغيرها من جهة تغييراً جيداً الجيل الجديد، لكنه من جهة أخرى يملي عليها شروط الخاصة للوجود والمعيشة، ويطبعها بتطور معين، وبطابع نوعي. . . »[1].

وهكذا يتبين لنا أن قوانين التاريخ الموضوعية إنما هي قوانين النشاط الإنساني الذاتي، وأن هذه القوانين لا يمكن تطبيقها بمعزل عن نشاط الناس أو رغماً عن إرادتهم ووعيهم. إن الناس المزودين بالوعي هم المحركون الفعليون للتاريخ. فالمادية التاريخية تؤكد الجانب الفعّال من الإنسان، أي ممارسته من حيث هي نشاط يطوّر العالم. ويقدر ما تؤكد المادية التاريخية على الظروف المادية الموضوعية التي يخضع لها كل نشاط إنساني بقدر ما تؤكد النشاط الإنساني الذاتي على تغيير الظروف المعطاة.

«إن المذهب المادي القائل بأن البشر نتاج الظروف والتربية، وبالتالي أن البشر المتغيرين نتاج ظروف أخرى وتربية متغيرة، ينسى أن البشر هم الذين يغيرون الظروف. . . وأن التطابق بين تغيير الظروف وتغيير النشاط البشري أو تغيير الشخص لذاته لا يمكن إدراكه وفهمه بصورة عقلانية إلاّ بصفته ممارسة ثورية»[2].

«الممارسة الثورية» هي إذن تطوير الظروف والبشر أنفهسم، أي أن الإنسان هو، في أن معاً، موضوع التاريخ وذاته الفاعلة.

إن الفهم المادي للتاريخ يكشف عن هذا التفاعل المتبادل المستمر بين البشر وأعمالهم، بين قانون طبيعي إجتماعي وطبيعة الإنسان من حيث هو كائناً يطوّر

---

(١) Ibid - P.P. 69, 70.

(٢) Ibid - Thèse sur feuerbach - III Op. cit. P. 32.

الظروف المعطاة؛ أي أنه يكشف عن الوحدة الفعلية بين عاملي التطور الإجتماعي: الموضوعي والذاتي.

٣ ـ جدلية الموضوعي والذاتي في التاريخ

إن الفهم المادي للتاريخ حين يؤكد القانونية الموضوعية في تطور المجتمع، فإنه لا يلغي إمكانية النشاط الإنساني الذاتي، الواعي الحرّ، بل، على العكس، فإنه يقدم أساساً متيناً للنشاط الإنساني الحرّ، الخلاق، عملياً. إن التاريخ يصنعه الناس، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم، بل على أساس الشروط الموضوعية التي تحدّد وعيهم وإرادتهم.

فالناس يتبعون أهدافاً معينة، ويعملون في سبيل مصالح محددة تفرضها الشروط الموضوعية لحياتهم، ومعيشتهم الاجتماعية، وعلاقتهم بوسائل الإنتاج.

إن الخلاف بين الفهم المادي للتاريخ وبين الفهم المثالي للتاريخ يكمن في الإشكالية التالية: هل هناك قانونية موضوعية في نشاط الناس الاجتماعي، أو أن نشاط الناس غير مشروط بشيء، وعبارة عن مظاهر الإرادة الحرة فقط، غير المتعلقة بالعالم الخارجي؟

في حين كان الفهم المثالي يرى في الحرية تأكيداً ذاتياً للروح، فإن الفهم المادي يربط مفهوم الحرية بالظروف المادية لحياة الناس. إن حرية الإنسان لا تعني استقلاله عن ظروف الطبيعة والمجتمع وقوانينهما. الحرية هي نشاط الناس العملي، الواعي والهادف، القائم على إدراك الضرورة الموضوعية، والذي تتطابق النتائج المحققة في مرحلة معينة مع الأهداف المنشودة. «فطالما عرفنا القوى الموضوعية، وأدركنا ماهية فعلها، وأدركنا منحاها، ونتائجها، فإن الأمر يتعلق بنا وحدنا إذن لكي نخضعها لإرادتنا الخاصة بصورة متزايدة، ولكي نتوصل بواسطتها إلى أغراضنا الخاصة»[١].

فكلما أدرك الناس الضرورة الموضوعية والعلاقة القانونية للظواهر، بشكل أفضل، كانت أفعالهم في مجال إستخدام قوى وقوانين الطبيعة والمجتمع لصالح المجتمع، أكثر نجاحاً. إن درجة سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه، المتحققة في مرحلة معينة من مراحل التطور التاريخي، مشروطة بتطور القوى المنتجة وما

(١) انجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٣٣٧.

يقابلها من العلاقات الإنتاجية التي يرتبط بها تطور المعرفة. إن تطور الإنتاج هو تحرر للإنسان من سيطرة قوى الطبيعة العفوية، وتكوين الشروط إمتلاك قوانين تطور المجتمع. إن المثاليين يعتقدون كما لو أن درجة الحرية التي يبلغها الناس تتحدد من خلال تصوراتهم عن «المثل الأعلى للإنسان. . .» والواقع أن الأمور جرت بصورة طبيعية: «لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحرر التي تمليها عليهم وتتيحها لهم القوى المنتجة القائمة لا مثلهم الأعلى عن الإنسان. . إن جميع مكاسب الحرية حتى الآن قد كانت قائمة على قوى منتجة محدود كان إنتاجها، القاصر عن إرضاء المجتمع بأمره، لا يتيح التقدم إلّا إذا، كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر. . .»[1].

ولا شك إن إدراك البشر لقوانين التطور الإجتماعي يزداد عمقاً أثناء عملية الممارسة الاجتماعية، وهنا يكمن سبب نمو تأثير نشاط البشر الواعي على حركة تاريخ المجتمع. إن حركة التاريخ ليست محددة مسبقاً. من قبل كائن ما، وإنها تتم بشكل آلي، ومستقلة عن نشاط البشر الواعي. فإذا كانت أعمال الناس محددة تاريخياً بالظروف الموضوعية للتطور الاجتماعي، فإنه، في الوقت نفسه، عندما تتوفر الظروف التاريخية الموضوعية لإنجاز مهمة تاريخية معينة، يصبح الطابع الذاتي، أو نشاط البشر الواعي، حاسماً. أن فعل القوانين الموضوعية، لا ينفي إطلاقاً، نشاط الناس الواعي الفعّال، بل يفترضه.

فمشكلة الحضارة أخذت حلاً مبدئياً من منظور المادية التاريخية التي كشفت عن الأساس العملي النشيط لوجود وتطور البشرية. يقول ماركس: «إننا نعرف علماً واحداً فقط ألا وهو علم التاريخ. فالتاريخ يمكن تقسيمه إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر. . أما تاريخ الطبيعة، المسمى العلوم الطبيعية، فإنه لا يهمنا هنا، بينما سنعمل باهتمام بتاريخ البشر. . .»[2]. فإذا كانت الطبيعة موجودة دون تدخل النشاط الإنساني فإن تاريخ البشرية موجود فقط بفضل البشر وما يقومون به في عملية التطور التاريخي. «إن التاريخ لا يفعل شيئاً، وهو لا يملك ثروة هائلة، وهو لا يخوض أية معارك، وليس التاريخ بل الإنسان، الإنسان الواقعي والحيّ هو الذي يفعل كل هذا ويملك كل هذا ويخوض المعارك. فالتاريخ ليس هو الذي يستخدم الإنسان كوسيلة لأجل تحقيق أهدافه الخاصة، وكأنه شخصية معينة؛ التاريخ ليس سوى نشاط

---

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 474.

(٢) Ibid - P. 45.

الإنسان، التي يتابع أهدافه»[1]. إذن فإن الإنسان يعتبر مبدعاً خلاقاً نشيطاً للتاريخ فهو يخلق بنفسه كل الشروط الضرورية. والمؤهلات لتطوره التاريخي. وهكذا فإن تاريخ ينطلق من البشر، لا في عزلة وهمية، بل في تطورهم الواقعي، الخاضع لشروط معينة، وهو، بالتالي، يملك العنصر الذاتي النشيط والفعّال كشيء ضروري للواقع التاريخي الاجتماعي. فالواقع، في المفهوم المادي للتاريخ، لم يظهر على شكل موضوع طبيعي غير متعلق بالإنسان وبالفعالية الإنسانية، ومعطى على شكل تأمل، بل ظهر «كنشاط إنساني حسي أوبشكل ممارسة، أي ذاتياً»[2]. إن الممارسة، هنا، تتحدد كوحدة نشاط البشر الذاتي ونتائجه الموضوعية.

إن الفهم المادي للتاريخ، خلافاً للتأويل الميتولوجي للتاريخ، يؤكد أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، ضمن الظروف الاجتماعية التي تشكل جوهرهم المتميّز وتغيرهم.

إن البشر هم الذين يخلقون الظروف الإجتماعية ويغيرونها على إمتداد التاريخ الإنساني، وهذا ما يشكل أساس الإستقلالية الذاتية للظروف الاجتماعية عن وعي وإرادة كل جيل من الأجيال التي، بتغييرها لهذه الظروف، إنما تغيّر في الوقت ذاته نفسها.

غير أن وحدة الإنسان مع ظروف وجوده، ليست شيئاً ثابتاً أو معطى بشكل مباشر، بل تتغير على إمتداد تاريخ البشرية. إن العالم المادي الحسّي الذي يحيط بنا ليس شيئاً معطى بشكل مباشر منذ القدم، وإنما هو نتاج تاريخي، نتيجة سلسلة كاملة من الأجيال، الأجيال التي يقف كل منها على أكتاف الذي سبقه، ويتابع تطوير صناعته وطريقة معيشته، ويغيّر شكل النظام الاجتماعي طبقاً لتحوّل الحاجات[3]، فأي كان مجرى التاريخ يصنعه البشر. وفي هذا المعنى لم يكن هناك أي مجتمع إنفصل عنه الإنسان كقوة أساسية نشيطة وفعّالة.

لقد أدرج الفهم المادي للتاريخ المبدأ النشيط الفعال، من حيث أن الواقع هو عملية تطور، وحركة، وتحوّل؛ والواقع الإجتماعي هو فعل متبادل بين عوامل موضوعية وذاتية. أن البشر كائنات مفكرة، نشيطة وفعّالة، وهم يغيرون لمنفعتهم

---

(١) Marx, Engels - La Sainte famille - Op. cit. P. 116.

(٢) Marx, Thèses sur feuerbach, I in L'idéologie Al. Op. cit. P. 31.

(٣) Ibid - P. 55.

وضمن إمكانياتهم الشروط المعطاة. «إن كل حياة إجتماعية هي علمية، ممارسة، في جوهرها»[١]. ولكن الممارسة البشرية وحدها لا تكفي، إذ ينبغي أن تكون تلك الممارسة البشرية مفهومة، أي انتظمت في الإدراك.

يرفض الفهم المادي للتاريخ فكرة أن الإنسان هو مستقل ذاتياً Autonome وأنه يقرر الأمور دائماً في حرية، كما أنه يرفض الفكرة القائلة بأن الإنسان لا يقرر إلاّ ظاهرياً، وأن الظروف هي التي تقرر، في الواقع، وتفرض ذاتها عليه. الإنسان هو تجريد، والناس وحدهم ينتسبون إلى تكوين إجتماعي معين»[٢]، وإلى عصر تاريخي معين؛ أي أنهم مشروطون في تصرفهم، وحاجاتهم، وقراراتهم، بمجمل هذه الشروط.

وبقدر ما يؤكد هذا التطور المادي للتاريخ على الشروط المادية الاجتماعية التي يخضع له كل عمل إنساني وكل فكر بشري بقدر ما يؤكد أيضاً قدرة البشر على تحويل الشروط المعطاة.

وفق هذه الرؤية الدينامية ينكشف التاريخ الفعلي عن حقيقة هامة مفادها أنه إذا كان البشر تكونهم الظروف، فإن باستطاعتهم أن يغيروا هم أيضاً هذه الظروف. إن هذه العلاقة الجدلية التي تظهر في التاريخ الإنساني مشروطة بأن الناس يصنعون الظروف بالقدر نفسه الذي تصنعهم الظروف...»[٣]. وهكذا فإن الموضوعي، بوصفه حقيقة إجتماعية، هو نتيجة التعاقب التاريخي في نشاط الأجيال الإنسانية. «ليس التاريخ سوى تعاقب الأجيال، التي يقوم كل منها باستخدام المواد، الرساميل، القوى المنتجة التي خلقتها له الأجيال السابقة، وبحكم ذلك، فإن الجيل الحاضر يتابع، من ناحية، النشاط الموروث، في ظل ظروف متغيرة تماماً، ويغير من ناحية أخرى، الظروف القديمة بواسطة النشاط المتغير كلياً»[٤]. فالناس يخلقون الظروف المادية التي تحدد تطورهم، من حيث أن كل جيل يتعامل مع قوى منتجة خلقتها الأجيال السابقة ويتكيف مع هذا الواقع التاريخي الأساسي، وبذلك يعطون للحضارة المخلوقة من قبلهم ليس طابع العملية المحققة ذاتياً فحسب، بل وطابع العملية الموضوعية أيضاً.

---

(١) Ibid - Thèses sur feuerbach - VII. P. 33.

(٢) Ibid - Thèse VIII - P. 33.

(٣) Ibid - P. 70.

(٤) Ibid - P. 65.

إن وحدة الموضوعي والذاتي للعملية التاريخية، التي تغدو بحكمها علاقة الإنسان بالحضارة علاقة مباشرة، إن هذه الوحدة إنما تتحقق في الممارسة الفعلية للإنسان، لكن الإنسان ليس ككائن مطلق أو الفرد المعين، بل ككائن إجتماعي، أي الإنسان بكل مجموعة علاقاته الاجتماعية.

وهكذا فنشوء وتطور الحضارة يكمن في الفعالية النشيطة للإنسان، ولكن ليس كذات مجردة، مطلقة، بل كذات إجتماعية قادرة على صنع الشيء واقعياً وصياغته «شيئاً إنسانياً. وهذا يعني، أن كل ما هو مخلوق من قبل الإنسان هو بالنسبة إليه «شيء إنساني وشيء مصنَّع من قبل الإنسان»[1]. وتتنوع الأشياء المصنوعة من قبل الإنسان ومن قبل أجيال عديدة من الناس لتشكل، بالتالي، الواقع الإنساني الذي يتضمن شروط الوجود الحقيقي الإنساني والحضاري.

إن الإنسان أثناء خلق العالم الأشيائي المتنوع يغيّر ويحوّل ليس العالم الخارجي فحسب بل ونفسه أيضاً. وأثناء تغيير وتحويل العالم المحيط وخلق عالم الأشياء فإن الإنسان في الوقت ذاته يغيّر ويطور قدرته، وقواه وعلاقاته الخاصة. «في فعل إعادة الإنتاج لا تتغير الظروف الموضوعية فقط . . . وإنما يتغير أيضاً المنتجون أنفسهم، خالقين في أنفسهم مزايا جديدة، مطورين ومغيرين أنفسهم بفضل الإنتاج، ومكونين قوى جديدة وتصورات جديدة، وطرقاً جديدة للمعاشرة واحتياجات جديدة ولغة جديدة»[2].

وهكذا يكشف لنا الفهم المادي للتاريخ عن تشكل العلاقات الاجتماعية بوصفها عملية إنتاج للخيرات المادية. فالانتاج المادي هو أساس تطور كافة نواحي حياة الإنسان. فالنشاط العملي الإنساني لا ينتج الخيرات المادية فحسب، بل وعلاقات إجتماعية أيضاً، وبواسطة هذا النشاط الإنساني يعيد الأفراد إنتاج كافة خصائصهم الاجتماعية وينتجونها من جديد، كما يعيدون إنتاج أنفهسم وتطوير ذواتهم.

وفي عملية النشاط الإنساني ينتج الناس الظروف المادية لوجودهم ولعلاقاتهم ولأفكارهم وتصوراتهم. بتعبير آخر، في علمية الإنتاج الاجتماعي ينتج الناس كل المقدمات الضرورية، المادية والروحية، لوجودهم الاجتماعي. «فالبشر هم منتجون تصوراتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيون، الفاعلون، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي

(١) Marx - Manuscrits. Op. cit. P. 92.

(٢) ماركس ـ رأس المال ـ نصّ وارد في: الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر ـ تأليف جماعة من العلماء السوفيات ـ ترجمة حسان حيدر ـ دار الفارابي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ في جزئين ـ الجزء ٢ ـ ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها»[1]. إن النتيجة النهائية لعملية الانتاج الاجتماعية تتجسد في المجتمع نفسه، أي في الإنسان، في كافة علاقاته الاجتماعية. وهكذا يبدو الإنتاج الاجتماعي أساساً ضرورياً لكل تاريخ البشرية الاجتماعي.

إن هذا الفهم المادي التاريخي لجدلية التقدم يتنافى مع القدرية المبهمة لتفسير التاريخ في الإيمان بالحتمية الإلهية أو في الضرورة الطبيعية، بل إن هذا التصور يؤكد على فعالية الإنسان نفسه ككائن عاقل حدّ وقادر على إختيار إتجاهه في العالم.

ومع أن الإنسان يظهر في التاريخ، منذ البداية ككائن عملي فعّال فإن فعاليته تحمل طابعاً محدوداً، من حيث ضيق علاقاته بالطبيعة وضيق علاقاته الاجتماعية. أي أن هذه المحدودية للنشاط الإنساني ترتبط مباشرة بالأشكال المحدودة للظروف الواقعية لوجود الإنسان في التاريخ، وهي، بالتالي، تفرض على الإنسان طريقة معينة لوجوده، وتحدد إمكانيات تطوره ككائن حضاري. إن الأشكال المتخلفة للعمل في بداية التاريخ الإنساني لم يكن بوسعها بعد أن تصبح نشاطاً ذاتياً حراً أو حاجة من حاجات الإنسان. إن العمل في أشكاله الأولية غير المتطورة، «هو تكوّن الإنسان لذاته في إطار الإغتراب أو بمثابة إنسان مغرّب»[2]. بيد أن العمل هو ما يصبح بفضله الإنسان كائناً إجتماعياً مؤهلاً لمختلف أوجه النشاط والتقدم الحضاري. ويشير ماركس إلى أن «التاريخ العالمي هو ولادة الإنسان من خلال العمل الإنساني»[3]. وبفضل النشاط العملي والإنتاج يكشف الإنسان عما لديه من إمكانيات وقوى مميزة ويطورها. أن التطور الشامل للإنسان كشخصية حرة ومسؤولة والتي ترى هدف وجودها الأساسي في تطوير وكافة قواها وعلاقاتها الخاصة، يجري ضمن عملية التطور التاريخي للمجتمع. وفي العالم الاجتماعي المتغير تتغير كذلك علاقات الإنسان بالعالم المحيط به، وتتغير تصوراته وأفكاره وقدراته على معرفة العالم وتغييره. «فالبشر الذين يطوّرن إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية إنما يغيّرون، بالإضافة إلى واقعهم، فكرهم ومنتجات فكرهم أيضاً»[4]. والإنسان، لا يغيّر العالم المحيط به فحسب، بل يغيّر أيضاً نفسه ويطّور قدراته الخاصة، ولا تظهر درجة شمولية التطور البشرّي إلاّ، بقدر ما يصبح الإنسان قادراً على تحويل كل الوجود الطبيعي والاجتماعي إلى ظروف لوجوده الإنساني الحقيقي.

---

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 50.

(٢) Marx - Manuscrits. Op. cit. P. 133.

(٣) Ibid - P. 99.

(٤) Marx - L'idéologie Al. Op. cit. P. 51.

لقد كان الإنسان دائماً كائناً إجتماعياً، أي أنه مجموع العلاقات الاجتماعية كافة، لكن العلاقات التي تحدّد جوهر الإنسان لم تشكل تشكيلاً أبدياً، لكل العصور والشعوب، في التاريخ الإنساني. ففي مختلف العصور التاريخية تشكلت علاقات إجتماعية مختلفة متعاقبة تمثلت في علاقات مساواة وتعاون جماعي، أو سيادة وخضوع، أوعلاقات تبعية شخصية مباشرة (لشخص آخر، لقبيلة، لأسرة، لفئة إجتماعية)؛ وتبعاً لذلك، كانت تتغير علاقة الإنسان بالعالم المحيط به، وتتغير كذلك تصوراته وأفكاره ومثله ونظرته إلى العالم وإلى نفسه. لقد أوجد التطور التاريخي نموذجاً معيناً من الإنسان، ومن العلاقات التبعية الشخصية، فعلى امتداد حقبة «ما قبل التاريخ البشري» Préhistorique يتسم تاريخ المجتمعات الطبقية التناحرية بمختلف علاقات التبعية الشخصية، تبعية الإنسان المباشر لعناصر القهر الاجتماعي في ظروف التراتبية المعقدة للسيطرة والإخضاع أما في الطور الثاني فيتميز بترسّخ «الإستقلالية الشخصية القائمة على التبعية للأشياء. . .»[١]. إن مجموع التشكيلات العبودية والإقطاعية والرأسمالية هي تشكيلات إستغلالية تقوم على هيمنة العلاقات الاجتماعية التي تحوّل الإنسان إلى كائن مستلب. وتكشف لنا تلك المجتمعات الاستغلالية عن المصائد التاريخية للإنسان فرداً وشخصية، «كلما توغلنا في عمق التاريخ، كلما تبيّن لنا أكثر فأكثر أن الفرد، وبالتالي الفرد المنتج، كان دائماً غير مستقل وجزءاً، من كل أكثر شمولاً. . .»[٢].

إن عدم إستقلالية الفرد هذه أي علاقات التبعية الشخصية، رغم أنها كانت تتجلى بأشكال مختلفة عبر التاريخ البشري، كانت تملي على الإنسان إلزاماً طريقة معينة لوجوده، وتحدد أيضاً أشكال المعاشرة له وإمكانيات تطوره في التاريخ.

لهذا يمكن إعتبار تجرر الإنسان من جميع أشكال التبعية الشخصية وتحرير نفسه من الإستعباد والإضطهاد والإستغلال للوصول إلى الحرية الحقيقة خطوة أساسية لبلوغ الفرد البشري صورته الإنسانية.

ومن هذه المنطلقات سنحاول البحث في المراحل التاريخية لصيرورة الوجود الإنساني، وسنوّضح بأي إنسان كان يحلم الفلاسفة، وما هي المشكلات التي تمثل أمام الإنسان في مسيرة التطور التاريخي.

---

(١) ماركس ـ رأس المال ـ نصّ وارد في: الفلسفة الماركسية في القرن التاسع عشر ـ مرجع سابق ـ جزء ٢ ـ ص ١٤٣ ـ.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٦٨.

إشكالية الإنسان

إن قضايا الإنسان والحضارة ومشاكلها المعقدة ترتبط في وقتنا الحاضر، بسلسلة من المسائل الهامة الاجتماعية والسياسية، المتعلقة بمغزى الحياة ومصير البشرية.

إن التطور العاصف في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، وكذلك التغيرات الإيديولوجية الجارية في مختلف الأنظمة الاجتماعية، تثير، المسائل التي تتجدد دائماً عن معنى التاريخ، عن طبيعة الإنسان وعلاقاته بالعالم المحيط به، عن مغزى الحياة والمصير.

وقد أوجدت الأهمية المتعاظمة لتطورات العلم والتقنية، ولتطور المجتمع والإنسان نفسه، تربة خصبة لنشوء جملة من المذاهب في الغرب التي تربط مستقبل الحضارة البشرية بتطور العلم والتقنية فقط. وأصبحت موضوعاً لتحليلاتها العواقب الاجتماعية لتطور الثورة العلمية التقنية المعاصرة.

إن الثورة العلمية والتكنولوجية، ومنجزاتها وتناقضاتها، واحتمالاتها وعواقبها الاجتماعية المذهلة تؤدي إلى ما هو في الحقيقة مشكلات فلسفية. وتتخذ النزعة الفلسفية اللاعقلانية في يومنا الحاضر نظرة تشاؤمية إزاء التقدمات العلمية والتقنية «المتوحشة» في العصر الحاضر. وترتبط النظرة التشاؤمية، مثل «إنهيار الحضارة التكنولوجية»، و «نهاية التقدم»، وحتمية وقوع كارثة عالمية ـ ارتباطاً وثيقاً بالنظرة التقيمية للعقل الإنساني، وللعلم(١).

وتشكل مسألة مستقبل الإنسان نفسه، صورته الاجتماعية المقبلة، إحدى المسائل الرئيسية التي تشغل إهتمام المفكرين.

على الرغم من كل تنوع وتباين الآراء في الإنسان ومكانته في العالم يدرك المفكرون، الذين يسعون إلى حَل إيجابي لهذه المسائل الفلسفية، الحاجة إلى حَل جذري للمشكلات الاجتماعية المعقدة التي لا يمكن بدونها الكشف عن مغزى الوجود البشري.

---

(١) أويزرمان ثيودود ـ تطور الفكر الفلسفي ـ ترجمة سمير كرم ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ ـ ص ٤٩.

فالتعامل مع مشكلة الإنسان، القائم على الطرح اللاعقلاني للإنسان ومستقبل البشرية ينبع من التصور الذي يرى إنعدام إحتمال تحسّن وضع الإنسان في العالم ومن إنسداد آفاق المستقبل.

ولكن الفلاسفة، وإن كانوا ينطلقون من مواقع مختلفة ويشتغلون بمشكلات متباينة، فإنهم يتوجهون، بشكل أو بآخر، إلى مشكلة محورية: علاقة الإنسان بالعالم، وهل يستطيع الإنسان تغيير العالم.

ما هي المكانة التي تشغلها مسألة الإنسان في الفلسفة، وأين الحدود التي تفصل الإنسان الحقيقي واللاإنساني.

١ ـ الفهم المادي للإنسان

كان تطور الإنسان من جميع الجوانب المادية والروحية متصلاً بظروف الطبيعة وبتغير التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وبتأثير الحضارة المتطور بإستمرار أيضاً. ومهما كانت المواقف الفلسفية التي نتعامل عنها مع دراسة الإنسان، فعلينا معرفة ما هي طبيعة الإنسان عموماً، وكيف تتغير نوعياً في كل مرحلة تاريخية معينة.

إن الطبيعة تشكل نقطة إنطلاق التطور الإنساني، فالإنسان هو جزء من الطبيعة، وهو لذلك بحاجة إليها كشرط طبيعي لوجوده. «إن الإنسان يعيش طبيعة. وهذا يعني أن الطبيعة هي جسده الذي يتوجب على الإنسان البقاء معه أثناء عملية المعاشرة الدائمة لكي لا يموت. إن كون الحياة الفيزيائية والروحية للإنسان مرتبطة بلا إنفصام لا يعني إلاّ أن الطبيعة موجودة في رابطة غير منفصمة مع نفسها وذلك لأن الإنسان هو جزء منها»[١]. فالإنسان مضطر باستمرار لإنتاج وسائل الحياة الضررورية له وخلق الأشياء الإستهلاكية والحاجيات المفيدة له. وتتواجد الطبيعة في التاريخ في وحدة معينة مع الإنسان. ولكن هذه الوحدة قد وجدت دائماً في الصناعة ومثلت بطريقة مختلفة كل عصر، حسب التطور الكبير أو الصغير للصناعة...».

وفي هذا المعنى يملك الإنسان أمامه دائماً «طبيعة هي تاريخية وتاريخاً هو طبيعي»[٢]، أي الطبيعة كحقيقة لتطوره التاريخي. إن الإنسان والطبيعة ليسا بالجوهرين المختلفين، الغريبين بعضهما عن بعض، بل هما كل متكامل. «إن

(١) Marx - Manuscrits - Op. cit. P. 62.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 55.

التاريخ نفسه هو جزء فعلي من تاريخ الطبيعة، من تاريخ تكوين الإنسان للطبيعة»[١].

إن الشيء الهام المطروح هنا لا في إثبات هذه الوحدة بين الطبيعة والإنسان، بل في الكشف عن الطابع المتغير لهذه الوحدة عبر التطور التاريخي. وتكشف لنا السيرورة التاريخية بأن الطبيعة خارج الإنسان لا تملك بحدّ ذاتها جوهراً إنسانياً، إذ أن الطبيعة من خلال تاريخ الإنسان تصبح شرطاً ضرورياً للتطور الإجتماعي. «فالطرفان غير منفصلين: فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشترطان بعضهما البعض طالما البشر موجودون»[٢]. وهذا يعني أن التاريخ نفسه هو عبارة عن تاريخ علاقة الإنسان بالطبيعة وتاريخ تطور هذه العلاقة، وبالتالي، فإن الإنسان يتواجد في التاريخ الاجتماعي ككائن متطور تاريخياً، ولكن في ضمن رابطته بالطبيعة. والإنسان بوجوده في حالة التبعية المباشرة من الطبيعة، من حيث احتياجاته المغيرة، فإنه في نفس الوقت يتجاوز هذه التبعية ويخضع الطبيعة لذاته ويجعلها تخدم مصالحه الخاصة.

من وحدة الإنسان مع الطبيعة التي تجعل نشوء وتطور الحضارة أمراً واقعياً، إنما تتحقق من خلال العمل الإجتماعي. أن الأساس المميّز للحياة الاجتماعية هو نشاط البشرية نفسها؛ موضعة النشاط الإنساني وفقدان موضع الطبيعة، أي الإنتاج وكل تاريخ البشرية، الذي تمثل نتيجته في كل ما يعتبر من خصائص الكائن البشري.

إن الوحدة المباشرة بين الإنسان والطبيعة ليست سوى الشرط الأولي للوحدة الإنسانية بين المجتمع والطبيعة، التي هي الإنتاج الاجتماعي، وبفضلها يتطور تمايز الإنسان عن الكائنات الحيوانية الأخرى، التي هي في وحدة مباشرة مع الطبيعة دائماً. «إن الصناعة هي العلاقة التاريخية الفعلية للطبيعة... ولذلك فإن نحن نظرنا إليها على أنها كشف مبسّط للقوى الجوهرية للإنسان، فإننا سندرك حينئذ الجوهر الإنساني للطبيعة أو الجوهر الطبيعي للإنسان.. إن الطبيعة المتكونة في التاريخ الإنساني ـ في نشوء المجتمع البشري ـ هي الطبيعة الفعلية للإنسان...»[٣].

يحتاج الإنسان إلى الطبيعة لا ككائن فيزيائي فحسب بل ككائن نشيط فاعل ومنتج بيد أن الإنسان أخذ يميّز نفسه عن الطبيعة. خلال سيرورة النشاط العملي. فالعمل هو ضرورة طبيعية دائمة للحياة البشرية. إن عملية العمل «هي نشاط ملائم

(١) Marx - Manuscrits - Op. cit. P. 96.

(٢) Marx - L'idéologie Al. Op. cit. P. 45.

(٣) Marx - Manuscrits - Op. cit. P.P. 95, 96.

لتكوين القيم الاستعمالية، واستملاك ما قدمته الطبيعة من أجل الحاجات البشرية، والشرط العام لتبادل الموجودات بين الإنسان والطبيعة، والشرط الطبيعي الأبدي للحياة البشرية، ولذلك فهي لا تتوقف على أي شكل من أشكال هذه الحياة، بل على العكس هي عامة على حد سواء لكافة أشكالها الاجتماعية»[١]. وبهذا المعنى، فالعمل هو عبارة عن ضرورة طبيعية للوجود البشري.

٢ ـ العمل جوهر الإنسان

إن صيرورة الإنسان هي في الوقت ذاته صيرورة طبيعته البيولوجية وجوهره الاجتماعي. فالعمل أوجد الإنسان نفسه وطوّر قواه أيضاً، إذ أنه بفضل العمل وحده، إرتقت اليد الإنسانية، إلى هذا المستوى الرفيع من الكمال الذي استطاعت فيه، وبقوة تكاد تكون سحرية، توجد لوحة «رفائيل» وتمثال «تورفالدسين» وموسيقى «باغانيني»[٢]!!.

ففي عملية العمل لم تتحسن أعضاء الإنسان الطبعية ومقدرته فقط، بل تطورت أيضاً أدوات العمل، كما تطورت التقنية والعلم. ففي عملية العمل دفع البشر قواهم الإنتاجية خلال العصور التاريخية إلى المستوى المعاصر، وأوجدوا الثقافة المادية والروحية، أي الحضارة الإنسانية. يتميز تاريخ الإنسان عن تاريخ الطبيعة، في أن الناس هم الذين يصنعون التاريخ، أما الطبيعة فهي موجودة بشكل مسبق.

إن الإنسان، بإنتاجه العملي لعالم موضوعي، وصياغة الطبيعة غير العضوي، يقدم براهينه بصفته كائناً نوعياً شاملاً واعياً، أي بصفته كائناً يتصرف إزاء النوع تصرفه إزاء جوهره هو ذاته، أو يتصرف إزاء ذاته بصفته كائناً نوعياً شاملاً. حقاً، أن الحيوان ينتج هو أيضاً، ولكنه ينتج فقط ما يحتاج إليه مباشرة، وهو ينتج بصورة وحيدة الجانب. «في حين أن الإنسان ينتج بصورة شاملة؛ والحيوان لا ينتج إلاّ وهو في حالة سيطرة الحاجة الفورية المباشرة، بينما ينتج الإنسان حتى حين يكون متحرراً من الحاجة الجسدية وهو لا ينتج حقاً إلاّ حين يتحرر من هذه الحاجة. «إن الإنسان يجدد إنتاج الطبيعة بأسرها. . . وهو يجابه نتاجه بحرية»[٣].

ويبدأ الإنسان في الإثبات الفعلي لبراهينه بصفته كائناً نوعياً شاملاً، وذلك في

---

(١) Marx - Le Capital - Op. cit. L.I P. 141.

(٢) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ في أربعة أجزاء ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٧٠ ـ ص ٧ ـ ٨.

(٣) Marx - Manuscrits - Op. cit. P.P. 63, 64.

واقع صياغته العالم الموضوعي. وهذا الانتاج هو حياته النوعية الشاملة النشيطة. وبفضل هذا الانتاج، تظهر الطبيعة بصفتها عمله وواقعة». إن هدف العمل هو إذن موضعة حياة الإنسان النوعية: ذلك لا لأن يضاعف ذاته بصورة ذهنية فحسب، كما هي الحال في الوعي، بل يحقق ذلك بنشاط وفعلياً، وهكذا فهو يتأمل ذاته في عالم خلقه هو»[1].

إذن الإنسان يخلق ذاته، وهو نفسه نتاج متغير لعمله، وقادر على أن يتطور عبره، إذ أن كائن الإنسان النوعي الشامل هو التغير والتطور، وهو يتميز. عن جميع الأنواع الأخرى بنشاطه الواعي والهادف.

يتلاءم الحيوان مع الطبيعة، بينما يحوّلها الإنسان، وبتحويله لها يحوّل نفسه مما يؤدي لتقدم متزايد في مسيرة التاريخ.

ويبدأ التاريخ مع بداية العمل الإنساني، وهكذا يشكل العمل جوهر الإنسان، وبه يطوّر نفسه ويكيّف طبيعته الإنسانية. «العمل هو، بالدرجة الأولى، عملية تجري بين الإنسان والطبيعة». ويلعب فيها الإنسان، هو ذاته، إزاء الطبيعة دور قوة طبيعية. وهو يحرك القوى التي وهبت لجسمه، لكي يكيّف المواد بإعطائها شكلاً نافعاً لحياته. وهو، في نفس الوقت مع فعله، بهذه الحركة، في الطبيعة الخارجية وتغييرها، «يغيّر طبيعته هو ذاته، وينمي القدرات الراقدة فيها ويخضع لعب هذه القوى لسيطرته الذاتية»[2].

إن العمل يبقى صفة نوعية للإنسان في المقياس الذي يدخل فيه الإنسان، واسطة بينه وبين الطبيعة: الأداة. فمن خلال هذه الأداة التي كدّست نتاج إبداع كل إنسان، تمر العلاقة بين الإنسان والطبيعة بالمجتمع.

إن استخدام وسائل العمل وصنعها تميّز بصورة رائعة العمل البشري «لذلك يعرّف فرانكلين الإنسان بوصفه حيواناً يصنع الأدوات»[3].

يرتكز التاريخ البشري، منذ بدايته على الآداة التي حددت وميّزت مراحله الأولى، والعصور الأولى للإنسان. «وما يميّز عصراً إقتصادياً عن عصر آخر ليس هو ما صنع بل الأصح كيفية الصنع ووسائل العمل التي يصنع بها...»[4]. فالعمل، إذن، هو نشاط هادف للإنسان يرمي إلى تحويل الطبيعة وتكييفها لتلبية احتياجاته،

---

(١) Ibid - P. 64.

(٢) Marx - Le Capital - Op. cit. L.I. P. 136.

(٣) Ibid - P. 138.

(٤) Ibid - P. 138.

وبلوغ هذه الأهداف لا يتم إلاّ بواسطة أدوات العمل، وفي ظروف الجهود الجماعية المشتركة.

إن العمل بصفته جوهر الإنسان يعني أن الإنسان هو كائن يتميز بنشاطه الواعي، من حيث أنه يشرع في صنع التاريخ وبناء المستقبل، وهو يخططه ويشيده بصورة ذهنية في خياله. إن هذا التصور بأن النشاط الواعي يستطيع أن يغيّر العالم يتضمن كل تغييراته الممكنة. والشيء الإنساني في التاريخ هو عمل تغيير الطبيعة، وفق الغائية الواعية. «إن ما يميز أسوأ مهندس معماري عن النحلة الأكثر خبرة، هو كونه يبني الخلية في رأسه قبل بنائها في القفير. ونتيجة عمله تكون مرسومة مسبقاً بصورة مثالية في مخيلته... كما أنه يحقق هدفه بوعي»(١).

ويمكن القول بأنه بالغائية الواعية قد بدأت مرحلة جديدة في التاريخ العام للطبيعة، تختلف نوعياً عن سابقاتها. ولا يكتفي الإنسان باستخدام الطبيعة بل يسيطر عليها وتصبح أهدافه معقدة أكثر وبعيدة المنال أيضاً. «إن الإنسان لا يقتصر على تغيير شكل ما تقدمه الطبيعة، بل أنه يحقق مع ذلك في ما تقدمه الطبيعة هدفه الواعي(٢). وهكذا فإن النشاط العملي يشكل حلقة جديدة من إحتياجات البشرية إلى المعرفة والمعاشرة والإبداع.

أثناء عملية العمل لا يكتفي الإنسان أن يقوم بإنتاج حياته الفيزيائية الخاصة به فحسب بل هو يقوم أيضاً بإنتاج علاقته الخاصة بالآخر، أي إنتاج الحياة الاجتماعية. إن علاقة الإنسان بالطبيعة هي في نهاية الأمر علاقته بنفسه وبالناس الآخرين.

فالإنسان بقدر ما يعتبر نفسه ككائن محتاج للآخرين في الواقع وبقدر ما يكون مهتماً بالآخرين المتواجدين معه في وحدة تاريخية معينة عندها يشعر بالحاجة الإنسانية، وهو يرى في الطبيعة شرط لا للوجود الفيزيائي فحسب بل وبالدرجة الأولى للوجود الاجتماعي. وهنا تكمن الحاجة الإنسانية في الطبيعة والمنفعة الإنسانية للطبيعة. «وعلاقة الإنسان بالمرأة هي العلاقة الأكثر طبيعية للإنسان والإنسان. وفي هذه العلاقة يظهر، إذن، بأي مقدار أصبح السلوك الطبيعي للإنسان إنسانياً أو بأي مقدار أصبح الجوهر الإنساني بالنسبة للإنسانية الجوهر الطبيعي، وبأي مقدار أصبحت طبيعته الإنسانية الطبيعية بالنسبة له؛ ويظهر في هذه العلاقة أيضاً مقدار ما أصبحت حاجة الإنسان حاجة بشرية، أي بأي مقدار أصبح الإنسان الآخر بصفته

---

(١) Ibid - P. 136.

(٢) Ibid - P. 136.

إنساناً حاجة بالنسبة له، وبأي مقدار يكون في وجوده الأكثر فردية، كائناً اجتماعياً في الوقت نفسه[1].

هذه العلاقة الطبيعية تعكس درجة التأنس Humainisation، وبدلاً من إلغاء الطبيعة، يتم دفعها إلى مرتبة طبيعية إنسانية.

إن الإنسان يؤنسن ما هو طبيعته في عملية التطور التاريخي الطويل، وهو لا يخفض الآخر، بل هو يستملك أشياء الطبيعة، ويتعرف إليها، وهو يحقق بهذا الإستملاك الإنساني تطور إمكاناته، وجوهره الاجتماعي. لذلك فالإنسان حين ينتج علاقته الاجتماعية مع الناس الآخريين فهو لا يمتلك الطبيعة كوسيلة لحاجاته الخاصة بل كشرط ضروري لحياته الإجتماعية. وتظهر بذلك وحدة الإنسان الاجتماعية مع الطبيعة أثناء عملية العمل كإمتلاكه للطبيعة وكشرط للإنتاج. إن الإنتاج من حيث جوهره، هو عملية إجتماعية، وهذا ما يحدد الطبيعة الاجتماعية للإنسان.

إن هذه العلاقة الإنسانية بالنسبة للطبيعة حيث تصبح الطبيعة شرطاً ضرورياً لوجود الإنسان الاجتماعي والتي تتحقق عن طريق أنسنة الظروف المحيطة من قبل الإنسان؛ هذه العلاقة تعتبر ممهدة هامة لوجود الحضارة الإنسانية. ذلك أنه «بقدر ما يصبح الجوهر الإنساني طبيعة للإنسان أو بقدر ما تصبح الطبيعة جوهراً إنسانياً للإنسان. وعلى أساس من هذه العلاقة، يمكن أن نحكم على مستوى ثقافة الإنسان»[2]، وبالتالي حضارته.

وهكذا ينكشف في الحضارة الجانب الاجتماعي لعلاقة الإنسان بالطبيعة، تلك الطبيعة المحوّلة من قبل الإنسان أثناء سير التاريخ.

إن هذا التصور يكشف عن الجوهر الاجتماعي لوحدة الإنسان والطبيعة، الكامن في الإنتاج الإجتماعي. بفضل الإنتاج تغدو الطبيعة من نتاج الإنسان وتغدو واقعه. ولذلك، فإن موضوع العمل هو موضعة objectivation لحياة الإنسان النوعية: لأن الإنسان هنا لا يضاعف نفسه ذهنياً فحسب، كما هو حاصل في الوعي، بل يقوم بذلك أيضاً على نحو واقعي وعملي، وإنه يتأمل ذاته في عالم هو من صنعه»[3]،

---

(١) Marx - Manuscrits - Op. cit. P.P. 86, 87.

(٢) Ibid - P. 86.

(٣) Ibid - P. 132.

وهكذا، فإن العمل هو جوهر الإنسان، هو ما يصبح بفضله إنساناً، أي كائناً إجتماعياً، وهو الذي يلعب الدور الهام في التطور التاريخي للقوى الإنسانية الجوهرية.

وبما أن الواقع الموضوعي الذي يحوِّله عمل الإنسان ومنتوجات العمل البشري تغدو واقعاً إنسانياً وعالماً للإنسان، فإن منتوجات عمل الإنسان هي الطبيعة «الثانية» المؤنسنة التي تنشأ وتصاغ وتتطور أثناء سير التاريخ، بالنسبة للطبيعة. وهكذا تنكشف أمامنا مرحلتين هامتين ضمن تطور البشرية التاريخي. تعتمد إحدى هذه المرحلتين على أدوات الإنتاج الطبيعة»، أما المرحلة الثانية، فعلى «أدوات الإنتاج التي خلقتها الحضارة»؛ «وفي الحالة الأولى، بالنسبة إلى آداة الإنتاج الطبيعية يخضع الأفراد للطبيعة، أما في الحالة الثانية فيخضعون لأحد منتجات العمل»[1].

إن تاريخ البشرية هو دائماً تاريخ للناس الذين يحققون بنشاطهم عملية إنتاج حياتهم المادية. ففي عملية النشاط الإنساني ينتج الناس قبل كل شيء الظروف المادية لوجودهم، وبإنتاجهم لحياتهم المادية فهم ينتجون أفكارهم وتصوراتهم أيضاً.

بتعبير آخر، في عملية الإنتاج الاجتماعي يخلق الناس كل الممهدات المادية والروحية لوجودهم في المجتمع، وهذا يعني الحياة الاجتماعية. إن تطور البشرية التاريخي يسير باتجاه تحرر البشر من تبعيتهم الطبيعية البدائية نحو تلك الحياة الاجتماعية التي تشكل الوجود الإجتماعي للإنسان.

٣ ـ الجوهر الإجتماعي للإنسان

إن الإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، بل هو كائن إجتماعي أيضاً. لكن النزوع إلى تكوين كيان إجتماعي لدى المجتمع البشري إنما نشأ أثناء الإنتقال من مرحلة جمع المواد الجاهزة إلى مرحلة إنتاج شيئاً جديداً. إن الإنتاج المادي هو الشكل المميّز والمقدّر لنشاط الناس، فهو يشكل كافة الأشكال الأخرى لنشاط الفرد ويضفي عليها طابعاً إجتماعياً، حتى أعضاء الحس عند الإنسان إنما تعبِّر هي أيضاً في نشاطها عن طبيعته الإجتماعية[2].

يعتبر الإنتقال من مرحلة جمع المواد الجاهزة في الطبيعة إلى مرحلة الإنتاج لأشياء الطبيعة وصياغتها بما يطابق حاجات الإنسان الواقعية، أي شكلها الإنساني، منعطفاً تاريخياً هاماً. ذلك أن الإنسانية إنتقلت، بفضل الإنتاج، من الوجود في شبه القطيعة إلى الحياة في جماعة إجتماعية. فالإنسان يبدأ حين ينتج، أي حين يضيف

---

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 79.

(٢) Marx - Manuscrits - Op. cit. P. 92.

شيئاً إلى الوجود». وهكذا، يغدو الإنسان في مرحلة إنتاج أشياء جديدة، مبدع الطبيعة والعالم[١]. إذن، فمنذ أن بدأ الإنسان بإنتاج وسائل العمل وخرج من حالة الطبيعة، إكتسب سمات بيولوجية وإجتماعية ونفسية مميزة، تشكلّ في مجموعها طبيعة الإنسان ككائن نوعي.

إن قدرة الإنسان على العمل وإنتاج وسائل العلم، تلك الخاصية المميزة للإنسان، تكشف لنا كيف يتحول النشاط الحياتي الطبيعي إلى نشاط حياتي إنساني واعٍ. «إن نشاط الإنسان يحقق في عملية العمل بمساعدة وسائل الإنتاج تغييراً مرسوماً لموضوعه». وبناء عليه، «فالطبيعة قد أصبحت مكيفّة، مطوّرة، بالعمل». ومن البديهي «أن الإنسان يغيِّر بنشاطه أشكال موجودات الطبيعة في الإتجاه المفيد له»[٢]، مكوناً بذلك بيئة إجتماعية، حيث تجسد هذه الأشياء، المصاغة كقيمة إنسانية، الوجود الاجتماعي للإنسان وقواه المتطورة إجتماعياً. «إن الإنسان من حيث طبيعته حيوان، وإن لم يكن حيواناً سياسياً، كما كان يعتقد أرسطو، فهو حيوان إجتماعي في مطلق الأحوال»[٣]. وما دامت الطبيعة الاجتماعية، هي الأولى بالنسبة للإنسان فإن العمل يكون، بالتالي، وسيطاً في كل علاقة بين الإنسانية والطبيعة.

وبما أن الطبيعة الإنسانية هي من نتاج العمل الإنساني، هي نتاج التطور التاريخي الاجتماعي، فهي، لذلك، تتنوع بحكم تغيّر الظروف الاجتماعية، وتتزّود بمضامين إجتماعية جديدة. إن الفهم المادي التاريخي لا يتفق من حيث المبدأ مع الأنتروبولوجيا الفلسفية التي تعزي الجوهر الإجتماعي للإنسان إلى خصائص الفرد الإنساني وإلى علاقته بالآخرين. فالإنسان ليس فرداً بعينه، إنما هو تجريد يبيِّن على مبادىء إختلافه عن الطبيعة، وعلى طابع علاقته بالمجتمع، على الأساس الموضوعي للذاتية البشرية وعلى ميدان ممارسته النشاط البشري.

إن الفرد البشري يبقى إنساناً مجرداً، لكن «الجوهر الإنساني ليس تجريداً مميزاً لفرد بعينه، إنه في واقعه وحقيقته الفعلية مجموع العلاقات الاجتماعية كافة»[٤]. وتكتسب في هذا السياق إستنتاجات ذات أهمية فلسفية: إن الصفة الطبيعية للفرد تفقد

---

(١) غاتشيف غيورغي ـ الوعي والفن ـ ترجمة نوفل نيّوف ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٩٩٠ ـ «عالم المعرفة» رقم ١٤٦١ ـ ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) Marx - Le Capital - L. I- Op. cit. P. 138 et P. 68.

(٣) Ibid - P. 239.

(٤) Marx - Théses sur feuerbach - VI. Op. cit. P. 33.

طابع الإكتفاء الذاتي، إنها مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بفهم جوهر الإنسان بمثابة مجموعة من العلاقات الاجتماعية. فالكائن البشري هو أيضاً كائن إجتماعي، يتحقق في مجرى التطور التاريخي ـ الاجتماعي؛ ولكن مجمل العلاقات الاجتماعية التي تخلق الإنسان هي أيضاً من صنع الإنسان نفسه في مسيرة التاريخ.

إن هذه النظرة إلى الإنسان هي نظرة جدلية حيث تكشف العلاقة التفاعلية المتبادلة بين الإنسان وطابع النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه. فليس تبدل الجوهر الإنساني بالإنعكاس السلبي لتغيّر مجمل العلاقات الاجتماعية أو مجرد هدف للتأثيرات الاجتماعية، بل هو عملية التغيير الإيجابية التي يقوم بها الإنسان لهذه العلاقات نفسها. فالإنسان في المجتمع هو قبل كل شيء كائن فاعل، بمثابة ذات للعلاقات الاجتماعية. فالنشاط الفاعل للإنسان يتميز بالطرح الواعي للأهداف المرسومة وتحقيقها، وبإخضاع العالم الخارجي لمتطلباته ومصالحه الإنسانية الخاصة.

فالإنسان، حسب جوهره، هو كائن يعمل ويبدع، كائن يضع بوعي أهدافاً تكوّن قوانين عمله. «إن الإنسان لا يقتصر على تغيير شكل ما تقدمه الطبيعة، بل أنه يحقق مع ذلك في ما تقدمه الطبيعة هدفه الواعي الذي يحدّد كالقانون أسلوب وطابع أفعاله والذي يجب عليه إخضاع إرادته له»(١).

إن الإنسان منذ البدء لم يستملك العالم بشكل سلبي، بل على نحو إيجابي نشيط، وذلك بالنشاط العملي، واضعاً أمامه أهدافاً معينة، إن البشر بتطويرهم العالم، قد عزّزوا قدرتهم على معرفته، وأن إستيعابهم له، قد زاد، بالتالي، قدرتهم على تغيير العالم. لقد ترابطت شروط النشاط العملي والذهني في عملية التفاعل المتبادل المستمر بين البشر وأعمالهم.

إن التاريخ يبقى دون مغزى إذا ما افتقر إلى مفهوم الإنسان، لكن الإنسان في شروط إجتماعية محددة، ولا يكون منفصلاً عن مجمل العلاقات الإنتاجية المعينة، إن الإنسان كائن إجتماعي وفرد وشخصية، وهو كشخصية ناتج في النهاية للعلاقات الاجتماعية التاريخية الواقعية التي يعيش ويعمل فيها. وإن مجمل نشاطه الفكري مشروط إجتماعياً ويتميز بسمات إجتماعية تنشأ بتأثير مجمل العلاقات الإجتماعية القائمة وتعبّر عن أشكال الوعي الإجتماعي للمجتمع.

---

(١) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 136.

إن التأكيد على هذا التصور في تكوين الإنسان وصيرورته كشخصية يكشف عن أهمية العلاقات الإجتماعية وطرق تقدم الشخصية.

إن الطريقة الجدلية في تحليل مسألة الجوهر العياني المحدد للإنسان الإجتماعي تكشف بشكل أعمق أن «الإنسان؟ إذا كان يفهم من ذلك مقولة الإنسان بصفة عامة»، فإنه لا يملك أي متطلبات على الإطلاق. وإذا كان المقصود هو الإنسان الذي يقف منعزلاً في مواجهة الطبيعة، فينبغي إعتباره كأي حيوان مدرك أما إذا كان ذلك الإنسان يعيش في أي شكل من أشكال المجتمع... فينبغي الإنطلاق من الطابع المحدّد للإنسان الاجتماعي، أي من الطابع المحدّد للمجتمع الذي يعش فيه...»[1].

إذن للكشف عن الجوهر المحدد للإنسان ينبغي الإنطلاق من مجموع العلاقات الإجتماعية لحقبة تاريخية معينة، أي من طابع النظام الاجتماعي القائم. ولهذا، «فإن نقطة الإنطلاق، ليست الإنسان، وإنما المرحلة الإجتماعية ـ الإقتصادية المعينة»[2].

إن نظرية المادية التاريخية، في تحديدها لمسألة الإنسان، تنطلق دائماً من الواقع الإجتماعي وليس من مقولات جاهزة، من عملية تطور الإنتاج المادي للحياة المباشرة لا من أفكار مجردة، من مجموع العلاقات الإجتماعية لا من الإنسان الفرد المنعزل. بتعبير آخر، إنها تنطلق من «المجتمع البشري، أو البشرية التي تشم بطابع إجتماعي»[3].

غير أن العلاقات التي تحدد الجوهر الإنساني ليست مطلقة، بل هي تتغير وتتبدل في مختلف العصور التاريخية. فقد تشكلت علاقات إجتماعية متنوعة، نسجت اللوحة العامة للوجود الإنساني.

إن الفهم المادي للتاريخ بصدد الإنسان ـ الذي يشتمل على كل التجسيد المادي الإجتماعي ـ الثقافي للواقع التاريخي ـ يكشف عن الأسباب الإجتماعية لإستعباد وإغتراب الإنسان.

فإلام يعزى وجود هذه الأنواع من الإستعباد والسيطرة والقهر التي تنحدر بالإنسان الواقعي إلى مستوى حالة تبعيه الإنسان المباشرة.

---

(١) Ibid - L II. P. 465.

(٢) Ibid - P. 473.

(٣) Marx - Théses sur feuerbach - X Op. cit.

الوجود الإنساني ونسيج الوعي البشري

إن للتاريخ منطقه الموضوعي غير المعتمد على وعي وإرادة البشر في سير الأحداث والعصور، وإتجاه التطور التاريخي الذي لا يسيطر عليه الوعي ولا تتحكم فيه قوى إلهية أو قدرية مبهمة.

إن المنطق الموضوعي للتاريخ هو التقدم الاجتماعي للمجتمع البشري والتبدل الضروري للأشكال التاريخية للمجتمعات البشرية.

وبديهي أن التقدم الاجتماعي هو إرتقاء البشرية إلى أشكال أعلى في بناء حياتها الإجتماعية. فالتقدم الاجتماعي لا يقتصر إطلاقاً على ميدان الإنتاج المادي، بل كذلك على ميدان الثقافة الروحية. أي أن التقدم الإجتماعي هو إرتقاء البشرية على طريق حضارتها، حيث ينكشف بصورة أرفع الجوهر الإبداعي للإنسان كفاعل للنشاط المادي والروحي.

وتتجلى الخطوات الهائلة للتقدم البشري على طريق الحضارة في الإنتقال من الأدوات البدائية إلى أعقد الأجهزة الآلية الحديثة، من التصورات الأسطورية عن العالم إلى الطرق المنهجية للفكر العلمي والتفيكر الفلسفي، من الإنسان الذي كان يشعر بنفسه ضعيفاً وعاجزاً أمام قوى الطبيعة إلى الكائن المفكر الذي بيّن عدم نفاذ إمكاناته العقلية، من علاقات التبعية الشخصية إلى التحرر التدريجي من جميع أشكال التبعية والخضوع.

إن كل مرحلة جديدة من التاريخ البشري هي خطوة على طريق الإنسان نحو حريته وإستقلاليته وشموليته. «إن كل خطوة إلى الأمام في ميدان الحضارة قد كانت خطوة إلى الأمام في إتجاه الحرية»[1].

إن التقدم نحو «مملكة الحرية» هو هدف التقدم الإجتماعي الذي يعتبر عملية تاريخية لتكون وتحقق الجوهر البشري.

إن إنسان المستقبل يتكون من إنطلاق جميع قواه الجوهرية وذلك تحت

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ١٣٧.

تأثيرات التغيرات الإجتماعية والنشاط المادي والروحي. فالإنسان بتغييره الظروف المادية والروحية لوجوده، يغيّر في الوقت نفسه ذاته هو أيضاً.

لا شك في أن الإنسان كان، منذ فجر الإنسانية، كائناً نشيطاً فعالاً، ولكن نشاطه لم يكن كاملاً وحراً وواعياً، بل يحمل في البداية طابعاً محدوداً. إن الفرد، يعاني، أثناء عمله، من ظروف طبيعية وإجتماعية ليست من إختياره، إنه يعاني من ذلك وهو يحوّر الطبيعة والعالم المحيطين به. يدخل الأفراد، بحكم نشاطهم بالذات، في علاقات محددة هي علاقات إجتماعية، وليس بوسعهم أن ينسلخوا عن هذه العلاقات لأن وجودهم وطبيعة نشاطهم وحدوده وإمكاناته متعلقة بها. ومعنى ذلك، أن وعيهم لا يخلق هذه العلاقات ولكنه، بالعكس، منصهر فيها، ويتحددا إستناداً إليها. وهكذا تؤلف العلاقات الوجود الإجتماعي لكل فرد، وهذا الوجود هو الذي يحدد الوعي. ولا شك أن لتعمق الوعي، ولظهور التفكير العقلي وترسّخه شروطاً بالنسبة للعلاقات الإجتماعية.

ما الذي طرأ على مسيرة الوعي البشري من أطوار، منذ كان الإنسان مجرد كائن بيولوجي يشكل وجوده جزءاً من الطبيعة، إلى أن تم له السيطرة عليها، وتكوين الجماعة الإنسانية التي أصبحت تشارك في صياغة رؤيته للعالم. كيف تطورت هذه الرؤية وإزدادت تعقيداً بما أصاب حياة الإنسان من تغيرات إجتماعية وتاريخية وفكرية، وبما حقق إنجازات رائعة للحضارة كان لها دورها في تكييف التحولات المستمرة للعلاقة الجدلية بين الواقع والوعي، بين الوجود والفكر، في إطار هذه الآفاق تبرز تلك المسائل الفلسفية المتعلقة بقضايا الإنسان وينكشف بوضوح المغزى الفعلي للوجود الإنساني.

١ ـ تبعية الإنسان البدائي

أرسى النظام المشاعي البدائي Primitif بداية التاريخ البشري، حيث كانت أدوات الإنتاج عند الإنسان في ذلك العصر بسيطة وبدائية للغاية؛ وكانت القوة المحركة المستخدمة آنذاك هي قوة الإنسان، وكان المستوى المنخفض لتطور القوى المنتجة تناسبه علاقات معينة بين الناس. وكان أساسها يتمثل في الملكية المشاعية لوسائل الإنتاج وعلاقات التعاون المرتبطة بها.

وفي المراحل المبكرة للتاريخ، كان الإنسان البدائي منغمساً في الطبيعة ولا يزال يشكل جزءاً مباشراً منها، ولم يكن يدرك بعد أنه أصبح مجابهاً لها وأنه قادر على تكييفها لنفسه.

وفي هذه الحالة اضطر الإنسان للعمل ضمن ظروف أعطيت له بشكل مقدمات طبيعية مستقلة عنه؛ ولذلك، فهو، بالتالي يتبع لهذه الشروط. إن حالة الإنسان هذه ومستوى تطوره هو نمط الحياة الذي عرف فيه الإنسان جمع الثمار الجاهزة في الطبيعة ومزاولة الصيد. أي كان الإنسان البدائي لا ينتج شيئاً بعد، بل يكتفي بإستعمال ما يقع عليه جاهزاً من نتاج الطبيعة؛ فنشاطه العملي كان إستحواذياً. فالطبيعة ـ الأرض التي تعتبر شرطاً طبيعياً لوجود الإنسان كعضو في المشاع تؤمن له الوسائل الجاهزة، وهي «توجد بدون أي مساهمة من جانبه بوصفها الموضوع العام للعمل البشري»[١]. ويتبع وجود الناس ضمن هذه الشروط الطبيعية إلى الأرض وإلى عدد من الظواهر الطبيعية.

أي أن وجود الناس يتبع إلى وسائل الإنتاج الطبيعية، ومن جهة أخرى فهو متعلق بالجماعات المتكونة طبيعياً، العائلة، أم القبيلة[٢].

وبناء على ذلك، فإن العصر المرتبط بإمتلاك ثمار الطبيعة الجاهزة وسيطرة النشاط العملي الإستحواذي هو عصر «التبعية» المباشرة للإنسان من قوى الطبيعة. وفي هذه المرحلة تقوم الطبيعة التي تنتصب في بادىء الأمر في وجه البشر كقوة غريبة كلياً، فائقة القدرة، لا تقهر، حيث يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة، ويخضعون لسلطتها كالقطيع»[٣]. وقد عرفت هذه المرحلة في بداية التاريخ الإنساني بالبدايات الجنينية لتطور الحضارة. «إن التأمل في أشكال الحياة البشرية، وبالتالي التحليل العلمي لهذه الأشكال، يختاران بصورة عامة طريقاً يناقض تطورها الفعلي. فهو يبدأ بعد وقوع الأمر، أي أنه ينطلق من النتائج الجاهزة لعملية التطور»[٤].

لم يكن لدى البشرية في عهودها الغابرة ما هو أيسر من التلاحم بين جميع أفراد المشاعية. إن جوهر علاقات الفرد والمجتمع في تلك المرحلة كان يتجلى في إندماج الفرد بالكل وبالظروف الموضوعية لنشاطه الإنتاجي ومع الطبيعة المحيطة به. إن وحدة الفرد والمجتمع كانت تقوم على الملكية المشاعية التي تفترض أن يتعامل كل فرد مع ظروف نشاطه بإعتبارها جزءاً من ذاته. وما دام تقسيم العمل لا وجود له

(١) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 137.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 79.

(٣) Ibid - P. 59.

(٤) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 71.

بعد فإن كل فرد من أفراد المشاعة يؤدي مجمل عمليات العمل البسيطة التي يتطلبها جمع مواد الطبيعة الجاهزة.

إن علاقة مختلف الأفراد بالكل لم تكن في تلك المرحلة علاقة شخصيات مستقلة، بل كانت علاقة أفراد متشابهين تماماً، تجمعهم روابط الدم في كل واحد. لقد غدا الكل جوهراً لكل واحد من أفراد المشاعة، فليس للواحد بينهم أي مضمون خاص، بل شكل فارغ يتجلى ويتجسد فيه مضمون إجتماعي تجسداً مباشراً وكلياً. تلك هي اللحمة الاجتماعية العفوية بين أفراد الجماعة البدائية، حيث «كان الفرد البدائي يعتقد، دون أن يعزل نفسه عن جماعته، أنه هو بالذات، وكل فرد بشكل عام، يستطيع أن يحمل أي صفات أو ميزات يتحلى بها الأفراد الآخرون أو حتى الجماعة كلها»[1]. كان الفرد البدائي قريباً من أعضاء مشاعيته، مندمجاً مع قبيلته، أنه يماهي بين نفسه وبين أبناء قبيلته، فهو لا يفصل حياته عن حياتها. قد كانت القبيلة بالنسبة للإنسان البدائي هي الحدود الفاصلة تجاه أبناء القبائل الأخرى، ومع ذلك فهي متداخلة مع غيرها من القبائل الأخرى. في بداية الحضارة البشرية «لم يكن الأفراد، بل العائلات والعشائر والمشاعات هي التي تدخل في علاقات مع بعضها البعض كوحدات مستقلة. وتجد المشاعات المختلفة وسائل إنتاج مختلفة ووسائل معيشة مختلفة في الطبيعة المحيطة بها. ولذا فهي تتميز عن بعضها البعض من حيث أسلوب الإنتاج ونمط الحياة والناتج الذي تنتجه؛ تلك هي الفوارق النائشة طبيعياً...[2] إن تجمع الناس أثناء عملية العمل هي رابطة عائلية وقبلية ويتبع وجودهم ضمن هذه الشروط إلى الأرض، حيث تغيب المنظومة الإجتماعية المتطورة لتبادل نتاج الإنتاج. إن علاقة الناس بالطبيعة كعلاقتهم فيما بينهم تحمل طابعاً محدوداً. وفي هذه المرحلة البدائية من التطور الحضاري تغيب البداية الفردية المتطورة، كما تغيب حدود الفرد ضمن الجماعة البدائية، وبما أن الإنسان يبرز في هذه المرحلة ككائن قبلي أو عشائري فإن طابع نشاطه هو تعبير عن المحدودية الطبيعية لوجوده. وأن الأنظمة الإنتاجية ـ الإجتماعية القديمة هي أكثر بساطة ووضوحاً... ولكنها تقوم إما على أساس عدم نضوج الإنسان الفرد الذي لم ينفصل بعد عن الحبل السري للصلات العشائرية الطبيعية بين الناس الآخرين، وإما على أساس العلاقات المباشرة للسيطرة والخضوع»[3].

---

(١) غاتشيف غيورغي ـ الوعي والفن ـ مرجع سابق ـ ص ٢٢.

(٢) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 256.

(٣) Ibid - P. 74.

ففي ظل هذا المستوى المحدود لتطور القوى المنتجة ما كان بوسع الناس أن يواجهوا قوى الطبيعة الجبارة إلاّ بجهود متضافرة وتنظيم خاص لحياتهم قائم على مستوى من التلاحم بين جميع أفراد الجماعة البدائية وبفضل هذا التلاحم كان الناس يلتزمون بالعادات والأعراف والتقاليد، وتهيمن على وعيهم تصورات ساذجة عن العالم.

إن شرط وجود تلك الأنظمة الإنتاجية الإجتماعية القديمة «هو الدرجة المنخفضة لتطور القوى المنتجة وما يناسب ذلك من محدودية علاقات الناس بأطر العملية المادية لإنتاج الحياة، أي بالتالي، محدودية جميع علاقاتهم فيما بينهم ومع الطبيعة» أي أن المحدودية الطبيعية لتطور الإنسان في المراحل التاريخية القديمة تتناسب مع النشاط المادي والروحي على السواء. «وهذه المحدودية الفعلية إنما تنعكس بصورة مثالية في الأديان القديمة التي تؤله الطبيعة وفي التصورات الدينية الشعبية»[١].

كان الفرد البدائي يرتبط بعلاقة وثيقة مع أفراد مشاعيته، ويلتحم مباشرة مع قبيلته، ذلك أنه لا يفصل حياته عن حياة الكل؛ إنه ينغمس كلياً في اللاوعي الجماعي. إن اندماج الفرد هنا يجسّد تبعية الإنسان الفرد لجماعة بشرية محددة: القبيلة، العشيرة، المشاعية. «إن التبعية الشخصية تميز هنا العلاقات الإجتماعية للإنتاج المادي وكذلك مجالات الحياة القائمة على أساسه... إن علاقات التبعية الشخصية بالذات هي التي تشكل أساس هذا المجتمع...»[٢].

إن علاقات قربى الدم كانت تلعب دوراً هاماً ليس فقط في تحديد نمط حياة الفرد البدائي وتشكيل منظومة قيمة، إنما كانت هذه العلاقات نفسها مبدأ عاماً لتفسير العالم الذي يحيط به. إن علاقة مختلف أفراد المشاعية كانت تربطهم بعضهم ببعض علاقات القربى، وهي علاقة أفراد متشابهين تماماً. هذا التشابه بين أفراد المشاعة ولدّت تشابهم في وعيهم أشياء العالم المحيط. يقول «لوسيف»: «إن الإنسان الذي عاش في ظروف المجتمع البدائي لم يكن يفهم إلاّ علاقات القربى البدائية والأكثر صلة به. وتبعاً لهذا الواقع، كما كان يفهمه، كان يطلق أحكامه على الطبيعة والمجتمع وكل شيء في العالم. كان التفسير بواسطة علاقات القربى أكثر تفسيرات الطبيعة إقناعاً له... فالطبيعة برّمتها، كل ذلك لم يكن يبدو له أكثر من مشاعة قبلية ضخمة واحدة، تسكنها كائنات بشرية تربطها علاقات قربى متعددة، ومنها إنحدر

(١) Ibid - P. 74.

(٢) Ibid - P. 72.

تجمّع بدائي كان أول تشكيلة إجتماعية ـ إقتصادية في التاريخ. وليس هذا إلاّ ميثولوجيا ولدت وازدهرت على وجه التحديد في المراحل المبكرة من المجتمع البدائي المشاعي»[1]. وهذا ما يجسد إحدى الخصائص الأساسية للوعي الأسطوري لدى الإنسان البدائي.

إن الفهم المادي للتاريخ لا يرى في الدين الطبيعي، الميثولوجيا والتطورات الميتافيزيقية كياناً مستقلاً ذا حياة خاصة، لكنه إنعكاس بدرجات متفاوتة للبنية التحتية للمجتمع. فالدين والأسطورة والفكر هم إنتاج إجتماعي يختلف شكله مع تطور نمط الإنتاج والتقدم الاجتماعي.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تظهر الأسطورة. وما حاجة البشر إلى مثل هذا الوعي الأسطوري؟

٢ ـ تفسير الأسطورة وبزوغ الوعي الذاتي

من العسير جداً إيجاد تعريف شامل للأسطورة Le Mythe يكون مقبولاً لدى العلماء ومؤرخي الحضارة والأديان. إن الأسطورة واقع ثقافي معقد للغاية، وبناء عليه، فإنه قابل لأن يتناول ويؤول من منظورات متعددة ومتباينة. إن فهم بنية ووظيفة الأسطورة لا يعني فقط تبيان مرحلة معينة في تاريخ الفكر البشري، وإنما يعني أيضاً فهماً أفضل لتشابك التصورات الوهمية لدى الإنسان المعاصر مع نشاطه العقلاني المعقد؛ من حيث أن الأسطورة لا تزال تقدم وتبرر كل سلوك ونشاط الإنسان وتمنح من خلال ذلك معنى وقيمة للوجود.

لذا فالسؤال: ما الأسطورة؟ أهي تفكير وهمي، إنعكاس للواقع، أم هي نشاط ذهني مستقل عن الواقع، نتاج الخيال الإنساني؟ إن جوهر المسألة يكمن في أن الأسطورة تحوي في ذاتها كلا هذين الشكلين من أشكال الوجود الإنساني في وقت واحد. ولهذا فإن الضرورة تصبح ماسة إلى تفكيك آلية الوعي الأسطوري، وإلى تحديد جملة الشروط التي تساعدنا على وضع الأسطورة في إطارها الاجتماعي ـ التاريخي الأصلي.

١ ـ طبيعة ووظيفة الأسطورة

لقد تشكلت مقدمات الوعي الأسطوري لدى الإنسان البدائي قبل ظهور الفلسفة

---

(١) لوسيف ـ الميثولوجيا القديمة في تطورها التاريخي. نصّ وارد في «الوعي والفن» ـ مرجع سابق ـ ص ١٧.

والتفكير الفلسفي بزمن طويل. لا شك أن ثمة تاريخاً طويلاً للفكر البشري سبق الرؤية الفلسفية للوجود وللعالم والإنسان، إذاً نزوع الإنسان القديم لم يتوقف لحظة نحو فهمه لذاته وللعالم الميحط به. لقد تماهت رؤية الإنسان لذاته وللعالم في معرفة أولية كانت مزيجاً من الأساطير والخرافات والديانات الشعبية والتجسيدات الطبيعية للآلهة. إن الإنسان لا يمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها، وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة، فإنه لا بد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة... لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون»[1]. ونحن هنا نصطدم بظاهرة تستخدم فيها التصورات عن العلاقات المشاعية ـ القبلية لتفسير كل علاقات الأفراد فيما بينهم، ومع الطبيعة. إن التفكير المنطقي، لا يستطيع أن يستوعب التخيلات الخارقة، واختلاقات الإنسان القديم اللامعقولة، في حين تذهلنا إبداعات الوعي البدائي، القديم بسيولة التداعيات الحرة لإستيعاب الأساطير والخرافات والإفتراضات العجيبة حول الوجود.

«إن التصورات التي يصنعها الأفراد هي أفكار إما عن علاقاتهم مع الطبيعة، وإما عن علاقتهم فيما بينهم، وإما عن طبيعتهم الخاصة. ومن البديهي أن هذه التصورات هي في جميع هذه الحالات التعبير الواعي ـ الواقعي أو الوهي ـ عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم الفعلي، عن إنتاجهم، وعن تعاملهم، وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي»[2].

لقد احتلت الميثولوجية Mythologie مكانة هامة لدى المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس ومؤرخي الحضارات. وقد إشتغل عدد كبير من الباحثين في تفسير الأسطورة والتفكير الأسطوري بوصفهما من التمثلات المعرفية البدائية للإنسان. وعلى الرغم من أن بعض المفكرين قد بذل جهداً لكي يتوصل إلى تفسير عقلي للأساطير عن طريق حذف العناصر الخيالية الكامنة فيها، وحاول البعض الآخر إكتشاف حقائق روحية ومثالية إلى جانب الحقائق المادية في الأساطير؛ فإن هناك نظرية من أكثر النظريات دواماً في تفسير الميثولوجيا اعتبرت الأساطير ذات وظيفة تعليلية، أي أنها اعتبرتها، تقريباً، لوناً من العلم البدائي الذي يفسر الأصول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر». كما رأت أحدث النظريات في تفسير الميثولوجيا «أن الأساطير تعبّر بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الإنسان وحياته». كما رأت

---

(١) إبراهيم زكريا ـ مشكلة الفلسفة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٧١ ـ ص ٢٧.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 50.

التفسيرات السيكولوجية في الأساطير «إسقاطات وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية في الإنسان»[1]. إن كل واحدة من هذه النظريات تنظر إلى الأسطورة في ضوء ما يشغلها. وهكذا، أن الأسطورة «ليست سوى علم بدائي، أو تاريخ أولي، أو تجسيد لأخيلة لا واعية»[2].

وبعيداً عن التفسيرات الرمزية والسيكولوجية للأسطورة، نجد ثمة تفسيرات ترى في الأسطورة إنعكاس فكري للعالم المحيط بالإنسان. فالتفكير الأسطوري هو رد فعل ذهني تلقائي على كافة التساؤلات التي يثيرها الوجود الإنساني، ومحاولة أولية لتعقل المثيرات الحسية الناتجة عن تفاعل الإنسان مع محيطه الإجتماعي عامة والطبيعي خاصة. فالأسطورة إنعكاس «فكري» لما تحتويه العلاقات الإجتماعية من أشكال التعبير السحرية أو الطقوسية، وفي نفس الوقت، توجيه «عقلي» لهذه الأشكال يخدم الإنسان من خلال تأمين منطلقات ذهنية تساعده في مواجهة الطبيعة بأسرارها وظواهرها، وفي تحقيق التوازن حيال الواقع المحيط برهبته وغموضه، وفي تنظيم علاقاته مع الآخرين، وأهم من كل هذا وقبل كل شيء سبر أغوار ذاته للتوصل إلى إجابة ضاغطة على السؤال المتعلق بالمصير. وبهذا المعنى، تظهر الأسطورة في التاريخ كلحظة مفارقة في المسيرة الواعية للإنسان، فهي تأسيس نوعي بدأه الفكر الإنساني وهو في سياق بحثه عن إجابات مقنعة لكافة الأسئلة التي أحاطت بوجوده بصورة شاملة... كان على العقل أن يبدأ مغامرة كبرى مع الكون، وقفزة أولى نحو المعرفة، فكانت الأسطورة... كانت الأسطورة كل شيء بالنسبة للإنسان، كانت تأملاته وحكمته، منطقه وأسلوبه في المعرفة، أداته الأسبق، في التفسير والتعليل، أدبه وشعره وفنه، شرعته وعرفه وقانونه، إنعكاساً خارجياً لحقائقه النفسية الداخلية. فالأسطورة نظام فكري متكامل، إستوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه، والأحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه، إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على ملحاح السؤال، ورسم لوحة متكاملة للوجود، لنجد مكاننا فيه ودورنا في إيقاعات الطبيعة. إنها الأداة التي تزودنا بمرشد ودليل في الحياة، وميعاد أخلاقي في السلوك، إنها مجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم...»[3]. وهذا يعني أن الأسطورة

---

(١) ماكوري جون ـ الوجودية ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٨٢ ـ «عالم المعرفة» رقم ٥٨ ـ ص ٤٥.

(٢) راثفين ك. ك. الأسطورة ـ ترجمة جعفر الخليلي ـ منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ١٠.

(٣) السواح فراس ـ مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة ـ دار الكلمة ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ١٥.

هي بداية حقيقية لنشاط العقل البشري في فهم الوجود ككل، ذلك أن الأسطورة هي أساس الفكر. ولكن المهم أن نعرف كيف تعمل الأسطورة، فإذا كانت الأسطورة تشير إلى طابع البساطة الذي جسدته علاقة الفكر البدائي بالوجود، فإنها رغم ذلك أظهرت درجة معينة من التصورات العقلانية التي فرضتها على الناس البدائيين ضرورات الحياة والنظام الإجتماعي.

ويحلل «مرسيا إلياد» الأبعاد القدسية الحقيقة التي احتوتها الأساطير. من حيث أن الأسطورة تكشف عن أن للعالم ولكل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني أصلاً فائقاً للطبيعة وتاريخاً فائقاً للطبيعة، وأن لهذا التاريخ معنى وقيمة وأنه نموذج يحتذى به. «الأسطورة تحكي تاريخاً مقدساً، تحكي حدثاً وقع في الأزمنة الأولى، زمن «البدايات» الخارق. بعبارة أخرى، الأسطورة تروي لنا كيف أنه بفضل إنجازات للكائنات فوق الطبيعة، ظهرت واقعة ما إلى الوجود، سواء تعلّق الأمر بالواقع ككل، أي بالكون Cosmos، أو بجزء منه، سلوكاً بشرياً أو مؤسسة. فهي إذن دائماً قصة «خلق»: تخبر كيف تكونٌ شيء ما وكيف بدأ في الوجود. الأسطورة لا تتحدث إلاّ عما وقع بالفعل، أي عما كان جلي الظهور. . . فالأساطير تكشف، إذن، عن الفعل الإبداعي لهذه الكائنات العليا وتظهر قداسة أعمالها. وبالإجمال، فإن الأساطير تصف إقتحامات أو مختلف أوجه تفجّر المقدس (أو الخارق) المتنوعة والدرامية في بعض الأحيان لهذا العالم. إن هذا الإقتحام للمقدس هو الذي يؤسس العالم حقيقة ويجعل منه ما هو عليه الآن. بل أكثر من ذلك، فإنه على أثر تدخلات الكائنات فوق الطبيعة، صار الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي كائناً فانياً، متناسلاً، وثقافياً»[1]. وهكذا، فإن بنية الأسطورة تمثل تاريخ أعمال الكائنات العليا، وهذا التاريخ هو حقيقة مطلقة، ومقدس في نفس الوقت. وبما أن الأسطورة تتعلق دائماً بخلق شيء جديد في الوجود، فهي، بالتالي، تشكل المنطلقات النموذجية لكل سلوك بشري. وبناء على ذلك، تمثل الأسطورة وسيلة ومعرفة تساعد الإنسان على إدراك أسباب وغايات حركة الوجود والعالم المحيطة، كما تساعده أيضاً في التوصل إلى حقائق فعلية يستطيع من خلالها تشكيل رؤية عقلانية لوجوده وموقعه ودوره في هذا الوجود، إن هذه النماذج لجميع أوجه النشاط البشري يتم إيصالها إلى البشر بواسطة الأسطورة، التي يعود إليها عملية إيقاظ الوعي البشري على عالم من الحقائق المطلقة. وبذلك، تكون وظيفة الأسطورة هي

---

(١) الياد مرسيا ـ مظاهر الأسطورة ـ ترجمة نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات ـ دمشق ـ ١٩٩١ ـ ص ١٠.

«الكشف عن النماذج وإضفاء معنى على العالم والوجود البشري»[١].

وقد حاول «مالينوفسكي» Molinowski إبراز طبيعة ووظيفة الأسطورة في المجتمعات البدائية: «إن الأسطورة، منظوراً إليها من خلال ما هو حيّ فيها، ليست تفسيراً يراد منه تلبية إشباع فضول علمي، بل هي حكاية تعيد الحياة لحقيقة أصلية وتستجيب لحاجة دينية عميقة، ولأهداف أخلاقية، ولمتطلبات وضرورات ذات طابع إجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية. إن الأسطورة تؤدي وظيفة ضرورية في الحضارات البدائية: فهي تعبّر عن المعتقدات، تعلي من شأنها وتقننها؛ كذلك تصون المبادىء الأخلاقية وتفرضها وتؤمن فاعلية الإحتفالات الطقوسية، وتمنح الإنسان قواعد عملية للممارسة، فالأسطورة تعتبر، إذن، عنصراً أساسياً في الحضارة الإنسانية. وهي بعيدة عن أن تكون مجرد رواية باطلة، بل هي واقع لا ينفك يلجأ إليه الإنسان ويعتمد عليه، كما أنها ليست نظرية مجردة أو عرضاً للخيالات، بل هي صياغة حقيقية للديانة البدائية وللحكمة العملية... فكل هذه الأساطير هي بالنسبة للأهالي تعبير عن واقع أصلي أعظم وأغنى دلالة من الحاضر، وهو الذي يحدّد مسار الحياة الحاضرة ويحدّد نشاطات ومسار البشرية. إن المعرفة التي يحملها الإنسان عن هذا الواقع تكشف له عن معنى الطقوس والواجبات الأخلاقية، وتكشف له في الوقت نفسه عن الكيفية التي بواسطتها يجب عليه أداؤها[٢].

وهكذا، ما دامت الأسطورة تحكي عن سلوكات الكائنات العليا وتجليات قواهم المقدسة، فإنها تصبح النموذج المثالي لكل النشاطات البشرية.

لقد لعبت الأساطير دوراً هاماً في تاريخ البشرية. لقد تجلت وظيفتها في الكشف عن النماذج والأصول وإضفاء معنى وقيمة على العالم والوجود البشري. وهذه النماذج يتم إيصالها إلى الناس بواسطة الأساطير، التي يعود إليها أمر إيقاظ الوعي على عالم إلهي مقدّس؛ «هذا العالم يمثل صعيداً فائقاً للشرط البشري، «مفارقاً»، عالماً من «الحقائق المطلقة». وهذه النماذج الحقيقية تعمل على إرشاد الإنسان وإضفاء معنى على الوجود البشري. «وبفضل الأسطورة، صار بالإمكان فهم العالم بما هو «كون» تام الصنع، مشق، مفهوم، ذو معنى»[٣].

لقد عالجت الأساطير الأصول، نشأة الكون، والإنسان، وجسّدت بدايات

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٣٧.
(٢) نفس المرجع ـ نصّ وارد ـ ص ٢٢، ٢٣.
(٣) نفس المرجع ـ ص ١٣٢ و ١٣٧.

العلاقة بين الفكر والوجود. كانت مسألة البدايات: العالم والحياة والإنسان «من أولى المسائل التي الحّت على العقل البشري، والتي تصدى لمعالجتها منذ فجر طفولته. فلا نكاد نجد شعباً من الشعوب إلاّ ولديه أسطورة أو مجموعة أساطير في الخلق والتكوين وأصول الأشياء، نزولاً إلى العصر الحديث، حيث احتلت هذه المسألة الجانب الأكبر من ميتافيزيقا جميع الفلسفات، وشغلت حيزاً هاماً في العلوم الحديثة، فحلّت النظريات العلمية محل الأسطورة، ومحل التأمل الفلسفي المجرّد»[1].

لقد لعبت الأسطورة، التي جسدت محاولات الناس الأولى لفهم ظواهر الطبيعة، والكون، دوراً كبيراً في نشوء الفكر الفلسفي لدى شعوب العالم القديم: شعوب الشرق والإغريق. فقد قدمت الأساطير الخلق والتكوين تصورات غنية «خيالية» حول تلك المسائل، وساهمت أيضاً في إظهار جوانب حضارية هامة في تاريخ هذه الشعوب، وفي مجمل البناء الفكري لعلاقة الإنسان بذاته والعالم.

إن أساطير أنساب الآلهة ونشوء الكون تتضمن حكايات عن التكوين تروي الإنبثاق التدريجي للعالم المنظم. وتتوضح أفكار الخلق والتكوين بشكلها الأكمل في الملاحم الشرقية: «الإيتوماإيليش»، و« جلجامش». ويمكن القول أن الملحمة الأسطورية تشّكل وثيقة هامة لتاريخ الفكر الشرقي القديم. فالفلسفة تجد فيها أوليات التكوين، أما في حركة الكون تكشف الآلهية عن نزوعها نحو الإنتظام وتراتب المخلوقات. والتاريخ يكتشف فيها أحداث الصراع الدامي لمجتمع إنتقالي، من نظام مجتمع سكوتي إلى نظام مجتمع متغير، حيث بدأ الإنسان مسيرة السيطرة على الطبيعة وتنظيم أمور الحياة، ويترافق كل ذلك مع سياق تشكل الدولة والسلطة، والنفور المطلق للإله على بقية الآلهة. والدين والحضارة يستمدان منها أهم التصورات التي ارتكزت عليها الديانة الشرقية القديمة، وخاصة إرهاصات التوحيد الإلهي التي جسدتها إنتصارات «مردوخ» على باقي الآلهة[2].

أما مسألة الخلق والتكوين فقد ظهرت من خلال حركة الآلهة وصراعها الدموي. وقد بدأت مسيرة الإنتصار ومن ثم الخلق والتكوين بعد أحداث دموية أعقبتها ولادة الإله «مردوخ» الذي سرعان ما انتصر على الآلهة القديمة ورفع نفسه سيداً مطلقاً للمجتمع المقدس، ويرجع إليه تقرير المصائر[3].

---

(١) السواح فراس ـ مرجع سابق ـ مغامرة العقل الأولى. ص ٢٣.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٧٧.

(٣) نفس المرجع ـ ص ٤٣.

وتجد الأساطير الإغريقية الكثير من موضوعاتها في التراث الأسطوري للشرق القديم، وخاصة في التمثلات الأسطورية لعمليات الخلق والتكوين وحقائق الوجود. وكانت ملاحم «هوميروس» و «هزيود» ومسرحيات «سوفوكليس» المأساوية، دلائل على المستوى الرائع الذي بلغته الحضارة اليونانية. ويمكن القول أن عصراً بكامله يجد نفسه مختزلاً ومجسداً في ملحمة واحدة[1].

فالأساطير الخاصة بأنساب الآلهة وبداية العالم وخلقه تعكس إشاعة النظام والإتساق في العماء الأولى. ولكنها مع ذلك، شيء آخر، إنها معتقدات خرافية تتعلق بالسلطة، والتراتبية الاجتماعية. فالأساطير «تمّجد قدرة إله يحكم الكون كله، وهي تحكي ولادته، وكفاحه وانتصاره. وفي جميع المجالات ـ الطبيعية والاجتماعية والطقوسية ـ يعتبر النظام نتاجاً لإنتصار الإله السيد. فإذا لم يعد العالم عرضة للإضطراب والغموض، فذلك لأن الإله اضطر إلى خوض المعارك ضد الخصوم والمسوخ، الأمر الذي ضمن تفوقه بصورة نهائية دون أن يستطيع شيء من الآن وصاعداً أن يضعه موضع التساؤل». إن مواضع التكوين تبقى في أساطير الشرق، كما في أساطير اليونان التي قدمت لها النموذج مندمجة في ملحمة تتجابه فيها الأجيال المتعاقبة من الآلهة والقوى المقدسة المختلفة من أجل بسط السيادة والسيطرة على العالم. «وإن إقامة السلطة السيدة ووضع أسس النظام يظهران باعتبارهما المظهرين اللذين لا ينفصلان للدراما الإلهية، والرهان للصراع نفسه وثمرة الإنتصار نفسه... وبما أن الطبيعة والمجتمع ما زالا مندمجين، فإن النظام في جميع أشكاله وكافة ميادينه، موضوع تحت سلطة السيد...»[2]. فالأسطورة لا تتساءل كيف ظهر العالم المنظم من السديم، فهي تجيب على ملحاح السؤال من هو الإله السيد؟ من الذي حصل على حق حكم العالم والسيطرة عليه؟

في هذا المعنى تكون وظيفة الأسطورة هي «إقامة تمييز ومسافة معينة بين ما هو أول من الناحية الزمنية، وما هو أول من ناحية السلطة، بين المبدأ الذي يكون في أصل العالم من الناحية التاريخية والمبدأ الذي يحكم نظامه الحالي. فالأسطورة تشكل ضمن هذه المسافة ـ من خلال تتابع الأجيال الإلهية ـ رسم تناسخ السلطة،

---

(١) عبد الوهاب لطفي ـ «عالم هوميروس» ـ مجلة «عالم الفكر ـ الكويت ـ ١٩٨١ ـ المجلد الثاني عشر ـ العدد الثالث ـ ص ١٣ ـ ٥٦ ـ وكذلك المجلد السادس عشر، العدد الأول ـ ١٩٨٥ ـ «خصائص التشكيل الفني في إلياذة هوميروس» . حلمي عبد الواحد خضرة ـ ص ٤٧ ـ ٦٨.

(٢) فرنان جان بيار ـ أصول الفكر اليوناني ـ ترجمة سليم حداد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص: ٩٦، ٩٩، ١٠٠.

إلى أن يأتي الوقت الذي يضع فيه التفوق النهائي هذه المرة، حداً للأعداد المأساوي للسلطة». فاللوحة العامة التي ترسمها الأساطير للعالم هي أن الكون هو تراتب قدرات، وهو يتشكل عبر علاقات القوى ومراتب التقدم والسلطة والجدارة وعلاقات السيطرة والخضوع.

وقد تم تأسيس النظام في الكون بطريقة درامية بواسطة صنيع أحد العناصر المكونة للكون. ولذلك تهيمن على العالم قدرة فريدة ومتميزة لهذا العنصر ـ بالنسبة للآلهة الأخرى ـ فتسقطه المعتقدات الخرافية سيداً على قمة البناء الكوني[1].

وهكذا لعبت الأسطورة، التي جسّدت محاولات الناس الأولى لفهم ظهواهر الطبيعة، دوراً كبيراً في نشوء الفكر الفلسفي والإجتماعي لدى الشعوب القديمة. وبالتدرج تحولت الأساطير، التي تحكي أصل الآلهة Théogomie إلى معتقدات فكرية وفلسفية عن أصل العالم وارتقائه Cosmogomie[2]. وكما يقول «أويزرمان» كانت النظرة الأسطورية (الميثولوجية) إلى العالم ـ التي سبقت المذاهب الفلسفية الأولى لليونان القديمة مباشرة، «هي إيديلوجيا النظام المشاعي البدائي. وقد عكس تطور الأساطير، وتحولها إلى نوع من «الديانة الغنية»، وظهور الأفكار عن أصل الآلهة وأنسابها، ونشأة الكون وعلم الكونيات. . . عكس هذا التطور المراحل الأساسية لتطور المجتمع السابق إلى ظهور الطبقات»[3].

فالأديان الميثولوجية لحقبة ما قبل التاريخ، وهي الأديان التي فسّرت الطبيعة تفسيراً وهمياً، ميثولوجياً، ليست إلاّ تعبيراً عن الظروف الإجتماعية التاريخية في تلك الحقبة السحيقة وما تتسم به من إنخفاض مستوى الإنتاج والقرب من الطبيعة وغياب المعرفة وخبرة الحياة اليومية. وعليه، فقد كان عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة، وغياب المعارف والخبرات، وراء ظهور الفكر البدائي.

وإذا كان البعض يرى أن الإيديولوجيا «الميثولوجيا» ضرورة دائمة من حيث أن الميثولوجيا تدل على تاريخ حقيقي مقدّس، يروي عن الأصول والبدايات الأولى، عن الأزمان التي أوجدت فيها الآلهة الكون بكليته ومختلف تفاصيله؛ وهي، بالتالي،

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٠١ و ١٠٣.

(٢) جماعة من المؤلفين السوفييت ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ في ثلاثة أجزاء ـ ترجمة توفيق سلوم ـ دار الجماهير ـ دمشق ١٩٧٦ ـ الجزء الأول ـ ص ٤٥.

(٣) أويزرمان ـ تطور الفكر الفلسفي ـ مرجع سابق ـ ص ١٤.

التي أضفت معنى وقيمة على العالم والوجود البشري؛ فإن ثمة من يرى أن مفهوم الإيديولوجيا ينطوي على إيهام وزيف. بيد أن مفهوم الإيهام والزيف في الإيديولوجيا يبرد، في الفكر الأسطوري، متلبساً، في كل حالة، شكلاً خاصاً من المعرفة. «المعقولية» لتفسير العالم وتحويله ـ ولو بشكل وهمي ـ. إن هذه الميثولوجيا، العميقة الجذور، تكمن في زوايا التفكير والوعي البشري. وعليه، علينا أن نقوم بتفكيك آلية الوعي الأسطوري، الإيهامي على صعيد علاقات الإنسان بالطبيعة.

٢ ـ الوعي الأسطوري

في الأزمنة السحيقة، الموغلة في القدم، لم يكن الإنسان يفصل نفسه عن الطبيعة، ولم يكن يتصور بعد الهوة التي نشأت بينه وبين العالم المحيط به. كان الإنسان يشعر بصلة قربى مع الطبيعة، كما كانت حياته رهناً بالطبيعة، وتقلباتها. كان الإنسان البدائي يطابق نفسه بالطبيعة، بالعالم المحيط به، وكان ينظر إلى الطبيعة ذاتها على أنها مسكونة بكائنات عيّانية قادرة شبيهة بالبشر. وعلى هذا النحو كان «يتشابك في الوعي البدائي عالم الطبيعة وعالم الإنسان، عالم الأشياء وعالم الأرواح»، الفردي والعام، الجوهر والظاهرة. في هذا الوعي الأولي، البدائي لم يكن هناك ثمة تمييز بين الواقع والوهم، بين المادي والمثالي. «وهكذا، فإن العجز عن تكوين المفاهيم المجردة، وإنعدام القدرة على فصل الجوهري عن الثانوي وغلبة العاطفة على العقل، تشكل السمات المميزة لوعي الإنسان البدائي»[١].

فالوعي البدائي هو في البداية «وعي للوسط المحيط الحسي الأقرب الذي يمكن إدراكه مباشرة، أي وعي الرابطة المحددة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعي ذاته؛ وهو في الوقت نفسه إدراك للطبيعة التي تتعارض، بادي الأمر، مع الناس بوصفها قوة غريبة تماماً، كلية القدرة ومنيعة، يتصرف الناس حيالها بطريقة حيوانية خالصة، ويخضعون لسلطتها كالقطيع. إن هذا الوعي هو وعي حيواني محض للطبيعة (الدين الطبيعي)»[٢]. هذا هوالوعي البدائي، «المقترن بشكل مباشر بالنشاط المادي وبالتعامل المادي للناس»[٣]، لأن الطبيعة لم تبدّل بعد تاريخياً.

(١) كيريلينكو وكورشونوفا ـ ما هي الفلسفة ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٨٧ ـ ص ١٠، ١١.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 59.

(٣) Ibid - P. 50.

كذلك نرى أن الدين الطبيعي أو هذه العلاقات المحدَّدة مع الطبيعة يكيّفها شكل المجتمع وبالعكس. فهنا تظهر هوية الإنسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً، بحيث أن صلة البشر المحدودة مع الطبيعة تكيّف علاقاتهم المتبادلة، وأن علاقاتهم المتبادلة المحدودة تكيّف علاقاتهم المحدودة مع الطبيعة. هذا الوعي الجمعي أوالقبلي ينمو ويحقق تطوره مع تزايد الإنتاجية والحاجات وما يعقبه من تزايد عدد السكان. واعتباراً من تلك اللحظة التي يبدأ فيها تقسيم العمل إلى عمل مادي وعمل فكري، يمكن أن يتصور الوعي فعلاً أنه شيء آخر غير وعي الممارسة القائمة[1].

إن التفسير الماركسي يميّز في الوعي البدائي الأولي إدراك الوسط الطبيعي والاجتماعي الأقرب، المباشر من جهة، والإنعكاس التخيّلي لتسلط قوى الطبيعة العفوية على الإنسان من جهة أخرى. إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي يتشابك في بداية الأمر مع النشاط المادي والتعامل المادي للبشر. فالتصور والفكر والتعامل الذهني للبشر هنا كإنبثاق مباشر عن سلوكهم المادي. البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيون، الذين يحددهم تطور معين لقواهم المنتجة وللعلاقات التي تتناسب معها. «فالوعي لا يمكن أن يكون أبداً سوى الوجود الواعي». ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية[2]. وبناء عليه، تنطلق المادية التاريخية، في تحديدها لمضمون الوعي، من «البشر في نشاطهم الواقعي، ووفق سيرورتهم الحياتية الواقعية نتصور أيضاً الإنعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه السيروزة الحياتية». إن اكتشاف الواقع الاجتماعي الذي يعكسه كافة أشكال الوعي عموماً، قد بيّن «حتى التخيلات الوهمية في العقل البشري تبدو أيضاً تصعيدات ناجمة عن سيرورة البشر المادية والحياتية». ولهذا كانت الإيديولوجيا إمتداداً مثالياً ومعكوساً لعلاقات البشر الواقعية[3].

والإنعكاس المشوّه للواقع ليس شيئاً ذاتياً صرفاً، بل هو يملك كذلك مضموناً موضوعياً، ويتحدد شكل الوعي ومضمونه إذن بدرجة تطور الواقع الإجتماعي ويتغير ويتبدل تبعاً لدرجة تطور وتغير الواقع الإجتماعي. «يحدد نمط إنتاج الحياة المادية عملية تطور الحياة الإجتماعية والسياسية والثقافية بصفة عامة»[4]. وهكذا فإن الحياة الإجتماعية بكل مكوناتها لا تتحدد بذاتها، ولا بالنمو المستقل للوعي الإنساني، بل

---

(١) Ibid - P. 60.

(٢) Ibid - P. 50.

(٣) Ibid - P. 51.

(٤) Marx - Œuvres choisies - Op. cit. P. 10.

بشروط الحياة المادية. فالوعي بكل أشكاله إنعكاس للواقع، ولكن على الرغم من أن الوعي يعكس الواقع فإنه ما يلبث أن يعود فيؤثر فيه.

والآن ما هي العوامل الكامنة وراء ما للإنسان البدائي من الوعي، من نمط خاص من التفكير؟

كان المستوى الواطيء لتطور القوى المنتجة يقضي على علاقات البشر البدائيين مع الطبيعة أن تكون علاقات مبهمة غامضة. ولما كان البشر غير قادرين على فهم العالم وحل رموزه وألغازه؛ ولما كان العالم مستعصى على الفهم والإستيعاب في مرحلة محددة من تطور المعرفة وقوى الإنتاج، فقد كان عليهم، بأي طريقة من الطرق، أن يجدوا تفسيراً لسيطرة قوى الطبيعة الغامضة ولفكّ رموزها وألغازها. «لقد كانت قوى الطبيعة تمثل بالنسبة إلى الإنسان البدائي شيئاً غريباً، غامضاً، متفوقاً»[1]. وهكذا فإن التخيّلات والتصورات المشوّهة عن العالم قد ولدت الأشكال الأولى من الأديان البدائية التي فسَّرت قوى الطبيعة تفسيراً مشوهاً، وبررت سيطرة هذه القوى على مجرى الحياة اليومية للبشر وكافة الوجود البشري، إذ أسقطت على هذه القوى الطبيعية، قوى ميثولوجية، فوق طبيعية. وبذلك أمكن للبشر أن يجتافوا introjection تلك السيطرة الخارجية، أن يجعلوها سيطرة مقبولة من الداخل ـ تبعاً لعملية هوامية Fantasme.

إن التخييلات والتصورات الغامضة عن العالم كانت هي الخطوة الأولى على طريق إدراك العالم إدراكاً روحياً، ومعرفته. إن إضفاء الروح، القوى الخارقة على ظواهر الطبيعة هو إسقاط Projection مباشر للجوهر البشري على الطبيعة. كان الإنسان البدائي مندمج لا مع المشاعية أو القبلية فحسب، بل أيضاً مع الطبيعة المحيطة به. ولكن حين كان الإنسان البدائي يشعر بعلاقته الوثيقة مع أفراد مشاعيته، فهو، في نفس الوقت، لا يعي إنتماءه إلى النوع البشري عامة، أي أن النوع البشري لم يدرك بشكل مجرد. ويقول «لوسيف»: «إن الإنسان البدائي حين نقل العلاقات المشاعية ـ العشائرية إلى الطبيعة برمتها وإلى العالم كان يدرك هذه العلاقات بشكل معمم. إلاّ أن النوع البشري لم يدرك هنا بشكل مجرد بعد، أي بشكل متميز بالمعيار المنطقي. فلا يزال النوع هنا وحدة لا نهاية لها من الأجداد والأحفاد. وبنقله على هذا النحو إلى الطبيعة والعالم، وهو في الوقت نفسه يؤدي دور المفهوم المنطقي العام... فإنه يصير ميثولوجيا، أي نوعاً ما من الآلهة أو العفاريت أو الأبطال.

---

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٤١٩.

وهؤلاء بمثابة تعميم لمجال معين من مجالات الواقع، وتخضع لهم، بشكل أو بآخر جميع ظواهر هذا المجال»[1].

وهكذا نرى أن تلاحم الفرد والقبيلة أو تطابق الفرد مع الجماعة البدائية كان يسفر عن غياب البداية الفردية المتطورة، وعن عدم قدرة الفرد على فصل ذاته ذهنياً عن المشاعية. إن الشيء الجوهري هنا لم يكن سوى بنية الجماعة الاجتماعية البدائية، التي هي الذات بالنسبة لكل فعل ووعي لكل أفراد المشاعية.

ويمكن رصد الفكر الأسطوري وتتبعه في مساره من خلال مفهوم الصنمية أو «الفتيشية» Fétichisme التي لا تتواجد فقط في المجتمعات البدائية بل تتابع أيضاً في المجتمع البرجوازي. ففي تلك التشكيلة الاجتماعية حيث «تسيطر فيها عملية الانتاج على الناس، وليس الإنسان هو الذي يسيطر على عملية الإنتاج». «ومثلما أن الإنسان في عالم الأديان يخضع لسيطرة نتاج دماغه هو، كذلك في الإنتاج الرأسمالي، يخضع لسيطرة نتاج يده بالذات»[2].

ففي مراحل المجتمع البشري البدائي كان الإنسان البدائي يوّجه إهتمامه إلى أشياء العالم المحيط به والتي لها تأثيرات مباشرة مفيدة أو ضادة عليه. وبناء على ذلك، فإن الأشياء يصبح لها، لا بذاتها ولكن بوصفها قوى، إمكانات ملغزّة، خفية تستطيع أن تؤثر فيها على الإنسان.

ولذلك لا تكتسب الأشياء تحديداتها الخاصة (الصفات الموضوعية)، وإنما تتحول إلى «فتيشة»، أي تصبح الأشياء حوامل لقوى سرية. وهذه القوى ليست مطلقاً صفة الأشياء، بقدر ما هي تجسيد للموقف الاجتماعي ـ البشري منها. «وبما أن القوى هي جواهر هذه الأشياء فإن أشياء الطبيعة، بالتالي، يجري وعيها من خلال نظرة المجتمع». وهكذا فإن «الفتش كيان متميز، يتكون من جسم مادي واحد (جزء ـ خاص)، ومن مغزى كلي يختفي وراءه، هو المضمون الروحي/الاجتماعي لذلك، فهو ليس مادة جامدة، بل فعل سحري، إنه يعيش بفضل عملية تقديسه والخضوع له»[3].

وهكذا، ففي العيش وما يتصل به من خطوات الوعي البشري الأولى،

---

(١) غاتشيف ـ نصّ وارد في «الوعي والفن» ـ مرجع سابق ـ ص ٣١.

(٢) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 442.

(٣) غاتشيف ـ المرجع السابق ـ ص ٢٠ ـ ٢١.

خصوصاً في التجسّد، أي المغزى أو القوى المتجسدة فيه، يتجلى في إمكانية تحول المفهوم المجرد أو الفكرة إلى صورة خيالية للمعبود بالنسبة للوعي البدائي. إن الوعي البشري حين كان يشعر أنه في تداخل ووحدة مندمجة مع الطبيعة، كان هذا الوعي يحاول أن يخضع العالم لروحيته المستيقظة التي لم تستطع في البدايات أن تكون محددة ومحدودة، بل كانت تتمتع بسلطة على الأشياء غير مثقلة نفسها بردود الفعل حول مدى التوافق بين تصوراتها والأشياء الحقيقية[1].

تمثل الصنمية تحويلاً وهمياً لعلاقة الإنسان مع الطبيعة والمجتمع معطية إياها طابعاً فوقياً، علوياً له خصائص إنسانية. وبذلك تتخذ الطبيعة شكلاً، إنسانياً حيوياً، وذلك من خلال رموز وقوى بشرية؛ أي تستحيل الطبيعة إلى «كلية الجبروت» ذات شكل إنساني. وبذلك يسقط الإنسان ذاتيته على الطبيعة، وذلك بسبب ضآلة معارفه، وكونه منغمساً في الطبيعة، إنه يشكل جزءاً مباشراً منها وحياته رهناً بالطبية. ولذا فقد كانت الأرواح، التي خلقها الفكر البدائي، ذات هدف عملي؛ إذ كان الإنسان البدائي يطلب منها أن تفعل أي شيء نافع له. وعليه، فقد كان عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة، واندماجه مع المشاعية ومع ظروف الإنتاج الموضوعية أيضاً، وراء ظهور الوعي البدائي. ويمكن القول «إن الوعي القديم كان يقوم بإسقاط ضمني للعلاقات الإجتماعية على الطبيعة، وبإسقاط الـ «أنا» الإجتماعية على العالم، أي على «اللاأنا»»[2].

وطالما أن الإنسان ليس بمقدوره أن يجابه العالم المحيط به، ولا يسيطر على الطبيعة فهي تبدو له بمثابة قوة متفوقة. لذلك فهو يعمل بشتى الوسائل على إرضائها ومصالحتها والسيطرة عليها بشكل غير مباشر، من خلال الطقوس وتقديم القرابين واستخدام الأفعال السحرية. وقد كانت هذه الطرق الطقسية والأفعال السحرية لاستيعاب العالم المحيط تلعب دوراً سيكولوجياً هاماً وأيضاً عملياً في حياة شعوب المجتمعات البدائية، إذ كانت تلك الطقوس تهدف إلى استعطاف آلهة الطبيعة لتمنح الناس منفعة مادية معينة.

تبدأ عبادة الطبيعة وتقديسها في اللحظة التي يقوم فيها الإنسان بإضفاء صورة «إنسانية» على قوى الطبيعة الغامضة. ومع هذا «الشكل الإنساني» تتقدم الطبيعة للوعي البشري ككائنات تتصف بالإرادة والسلطة والقوة، أي ككائن فائق القدرة

---

(١) غاتشيف ـ المرجع السابق ـ ص ٢٥.   (٢) نفس المرجع ـ ص ١٨.

يتحكم في مجرى الأمور ومصير الأشياء. ولذلك فإن الطبيعة تستحيل إلى قوة خارقة فوق ـ طبيعية، عندما تضخم بشكل وهمي.

فالإنسان لا يرى، هنا، الصفات الموضوعية لأشياء الطبيعة وإنما يرى تأثيرها الخارق من خلال عجزه وعدم قدرته على مجابهتها.

إن تلك الحالة التاريخية من ثقافة المجتمع البدائي تتجسّد في تبعية الإنسان المباشرة لقوى الطبيعة، ومن جهة ثانية، نجد أن تلك الثقافة البدائية تلقي ظلالها على الطبيعة برّمتها فتملؤها بالرموز المتباينة وبالآلهة. وهكذا تظهر الأسطورة التي تبدأ بتنظيم رؤية الإنسان إلى العالم؛ «وتكرّس نماذج للسلوك البشري، وبذلك تعطي الحياة معنى وقيمة»، إن الأسطورة تكونت في الظروف المتوحشة التي كان الجنس البشري برّمته خاضعاً لها في العصور السحيقة في القدم. . .»[1].

إذن من خلال التماثلية بين الناس داخل المجتمع البدائي، ولدّت تماثلهم في وعيهم أشياء الطبيعة، وإعطاء الأشياء صفات وخصائص لا تنبثق من طبيعتها ذاتها إطلاقاً. ومن خلال التماثل بين الطبيعة والإنسان أيضاً، أخذ الفكر البدائي يعامل عالم الأشياء كعالم إنساني وهكذا كان يتداخل في الوعي البدائي عالم الطبيعة وعالم الإنسان، عالم الأشياء وعالم الأشخاص. وكان الإنسان البدائي ينظر إلى القوى الطبيعية نظرته إلى كائنات حيّة قادرة على تقرير مصيره. فالإنسان، هنا، واقع تحت سيطرة «اللاشخصي«الذي خلقه بوهمه، وهو يظهر كمجرد آداة بين يدي المخلوقات الوهمية التي تتخذ شكل آلهة تحكم مصير الوجود. «فالمجتمعات والشعوب، والأفراد، إذ تعجز عن إمساك العالم المحيطة تعيد إنتاجه في الخيال، خالقة أسطورتها الخاصة، ومحولة المناطق العمياء إلى عوالم مضيئة، وبعملية قلب المحول إلى حامل، يغيب الإنسان المخطط لأفعاله، وكمسؤول أول عن هذه الأفعال، لتحّل محّله قوى غامضة، متعالية، عالم كامل من الجن، والشياطين، يملأ مسامات التفكير المشلول، العاجز أمام نفسه بالذات»[2].

ولما كان الإنسان لا يستطيع التواصل في عالم لا يفهمه، وغير قابل للفهم في مرحلة تاريخية محددة من تطور المعرفة ووسائل الإنتاج، وبسبب التحامه مع الطبيعة

---

(١) ألياد مرسيا ـ الأسطورة في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ ترجمة عدنان فرحة ـ «مقال» وارد في مجلة: «الفكر العربي» ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ العدد ٧٣ ـ ص ٤١.

(٢) عبد الجبار فالح ـ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي ـ دا رالساقي ـ بيروت ١٩٩٢ ـ ص ٦، ٧.

وعدم قدرته على الإنفصال عنها ورؤيتها موضوعياً من خلال ذاتها، فقد كان عليه لزاماً أن يجد تفسيراً لخبايا الطبيعة ولسيطرة قوى الطبيعة الغامضة عليه. لكن محاولته لفهم الطبيعة والعالم واستيعاب ما في الوجود من رموز، فإنه يقدم تفسيراً وهمياً لظهور العالم وللقوانين التي تحكمه. ومن خلال تفسيراته الوهمية للطبيعة والوجود يبدأ الإنسان البدائي ممارساته السحرية والطقوسية للتفاهم مع الطبيعة كوسيلة للتأثير على إرادة الكائنات العليا الوهمية التي تحكم مصير الوجود. وقد أشارت «هاريسون» إلى القيمة الدينية للأسطورة. «فالحقيقة أن الأسطورة ليست كلاماً محكياً فحسب، بل أنها إعادة إلقاء جماعي ـ أو على الأقل، إقرار جماعي. وعندما ترتبط بالطقس Ritual تصبح الأسطورة رواية مشحونة بالعزم والقوة»[١]. وهكذا فالأسطورة التي نشأت أصلاً من نظرة الإنسان البدائي اللامنطقية إلى العالم من حوله»[٢] تؤدي، مع ذلك، وظيفة أساسية في المجتمعات البدائية. فهي تتقدم كإطار نظري يحدّد فهم العالم وطريقة إستيعابه، كما تتضمن أيضاً طريقة عملية في التأثير على العالم وتحويله ـ وهمياً ـ من خلال التقاليد الطقسية.

ولكي تستجيب الطبيعة المؤنسة لتوسلات الإنسان ولتلقي دعواته وصلاته، يقوم الإنسان بتمثل ثقافة مجتمعه بمنظومة القواعد والمحرمات والتحديدات التي يفرضها العالم فوق ـ طبيعي عليه ـ وهكذا يتوصل الإنسان البدائي إلى مصالحة الطبيعة والسيطرة عليها، بشكل غير مباشر، من خلال نظام المحرّمات الذي خلقه بوهمه.

إن وحدة الإنسان مع الطبيعة تشير إلى أن الإنسان هو جزء من الطبيعة وكياناً غير قادر، بعد، على مجابهة الطبيعة وتفسيرها موضوعياً. وعلى هذا النحو كان يتشابك في الوعي البدائي عالم الفكر وعالم الطبيعة، الواقع والوهم.

إن مسألة علاقة الإنسان بالعالم، الروح بالطبيعة، الفكر بالوجود، قد ظهرت في مجرى ممارسة الإنسان العملية، في سياق إستيعابه للعالم المحيط، ومعرفته للطبيعة وللمجتمع ولذاته. «إن مسألة علاقة الفكر بالوجود، الروح بالطبيعة ـ التي تشكل المسألة الأساسية في الفلسفة ـ لها جذورها، بشكل لا يقل عن كل الأديان، في التصورات الجاهلية البدائية، الخاصة بحالة التوحش»[٣].

---

(١) إلياد مرسيا ـ مقال وارني «الفكر العربي» ـ مرجع سابق ـ ص ٤٥.

(٢) راثفين ـ الأسطورة ـ مرجع سابق ـ ص ٦١.

(٣) Engels - feuerbach et la fin de la Phil. Classique - Trad. Badia - Ed. Soc. Paris 1966 - P. 26.

إن مسألة علاقة الفكر بالوجود مسألة محورية إذ ترسم مسيرة تطور الفكر الفلسفي. إن وعي الإنسان قد مدّ خلال تطوره التاريخي بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى مثّلها الإنسان البدائي، الغريزي ذو الوعي المحدود، والذي كان منغمساً في الطبيعة وغير متميّز عنها.

المرحلة الثانية بدأ الإنسان في التمايز عن الطبيعة، وأخذ وعيه في التشكل، دون أن يكون قادراً على فهم وتنظير ممارسته التي يمارسها في الطبيعة من أجل إرضاء حاجاته.

المرحلة الثالثة يمثلها الإنسان في أعلى أشكاله تطوراً الإنسان العارف لمهمته التاريخية والقادر على تنظير وتعميم تجربته، فهو يفهم العالم ويحوّله[١].

نصل بعد ذلك إلى التحليل الآتي: إن عجز الإنسان عن مواجهة قوى الطبية، وعدم القدرة على حَل المشكلات الحيوية التي كانت تواجهه، والعجز عن التفسير الموضوعي للغز الوجود، وتخلف الوسائل التقنية التي يستعملها في تماسه مع الطبيعة، إنما تدفعه للتحويل على قوة خارقة، مطلقة، وهمية. وبالنسبة لإنسان المجتمعات البدائية ليست الطبيعة ميدان واسع، يعمل فيه البشر ويمارسون فيه نشاطهم الإنتاجي. إذ أن الطبيعة من خلال تاريخ الإنسان تصبح شرطاً ضرورياً للتطور الإجتماعي والحضاري - وإنما هي معبد يقدم فيه صلواته وطقوسه. هذا الوضع التاريخي أعطى الشكل الأول للدين الطبيعي: الأفكار الدينية والأسطورية، ويرى «غسدورف» أن الغريزة والتفكير الأسطوري يمثلان مرحلتين متتاليتين سبقتا «عصر الفلسفة»، وفي كلتا هاتين الحالتين نواجه «تصرفاً طقسياً» أي تهيؤات جازمة لسلسلة من الحالات المعينة. وتؤلف الأسطورة في الواقع الثقافة الأولى، ولكن هذه الثقافة بين غيرها ما تزال تحتفظ بتماسك الطبيعة، إن العالم الذي تكشفه الأسطورة، هو تحديد شامل للواقع، وهو نفسه لكل أفراد المجموعة السلالية المعينة. وإن الحياة الإنسانية التي تسيطر عليها الأسطورة، لتبدو مثل طقس ديني عظيم مليء بالتكرار... والأسطورة تبرّر الحاضر بإرجاعه إلى سابقة أنطولوجية، وتصور ولادة الفلسفة، اليقظة من نوم الجمود الأسطوري، وبهر به من «أسر المشاركة» يصبح الفرد مدركاً لحقيقة يحس نفسه مسؤولاً عنها. وهكذا تبدو مغامرة نيل الحرية الإنسانية»[٢].

---

(١) Kedrov - Dialectique, logique, gnoséologie, leur Unité - Ed. Progrès - Moscou 1970 - PP. 222, 223.

(٢) إلياد مرسيا - نصّ وارد في مجلة الفكر العربي - مرجع سابق - ص ٥٣.

إن مسيرة الإنسان التاريخية هي اكتشاف دائم للعالم، تغلغل دائم في أسراره. لكن الإنسان أثناء سعيه لفهم الوجود يصطدم بجملة من المصاعب والعقبات، فالعالم المحيط هو من التعقيد والتنوع، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يفكّ رموزه ويحل ألغازه إلاّ على نحو تدريجي. لقد مضى على البشرية ردح من الزمن، كانت فيه المعارف عن الطبيعة والعالم لا تزال ضئيلة، لذا جاء حّل المسائل المرتبطة بالإنسان وبعلاقته بالطبيعة وبالعالم بسيطاً للغاية، ومشوهاً للحقيقة.

فقد تغلبت قوى الإنسان في المجتمع البدائي المشاعي بصعوبة شديدة على مقاومة الطبيعة، ووجد الإنسان نفسه في مواجهة أخطار الطبيعة الهائلة، فارتبطت نجاحاته وإخفاقاته في استمرارية الحياة والوجود بالصدف وتغيرات الطبيعة. واعتبر الناس بوعيهم البدائي هذه الظواهر كأنها تعبير عن إرادة الآلهة مجسَّدة في قوى الطبيعة، ولذا توجهوا إليها بالتوسل والإبتهال والدعاء وإقامة الطقوس، طالبين العطف والحماية. ولهذا نرى أن علاقة الناس في المجتمع البدائي، بالطبيعة كانت علاقة تبعية بالكائن فوق ـ الطبيعي القادر والحامي لهم.

وفي مجرى النشاط العملي للناس تحسنت أدوات العمل، وتكدست الخبرة، ونمت المعارف، ولم يعد الإنسان ما كان عليه من الضعف في مجابهته للطبيعة. ولكن الإنسان صار يبني منظومة «فكرية» تقدم تفسيراً «منطقياً» لظهور العالم، وأصل كافة التغيرات في العالم، وعلة وتنوّع الأشياء والظواهر في العالم. أي عندما صار الإنسان أقوى، في مجرى التطور التاريخي، أصبحت عبادة الطبيعة والخوف منها أضعف، وحلّت محّل ذلك فكرة «سيادة» الإنسان على الطبيعة، أي صار ينظر إليها كخادمة له. وقد ترسخت فكرة السيادة على الطبيعة في وعي البشرية، ولم تحافظ على تلك العلاقة «القديمة» بالطبيعة إلاّ الأديان فقط، فهي تنصّ على أن الإنسان «عبداً للآلهة». وبأن كل ما يملكه «هبة من الله»، ولذا فعليه أن يقدّسه[1].

ولكن البشرية تذلّل تدريجياً محدودية خبرتها ومعارفها، وتتحول من جارية للطبيعة إلى سيدتها. ثم إن تطور العلم لا يدع لا يفسح المجال لجموح الإختلاقات الأسطورية أو لتدخل القوى الغيبية.

ومع تقدم المعرفة الفعلية لقوى الطبيعة وفهم علل وأسباب النظام الذي تقوم

---

(١) توغارينوف ف. ب ـ الطبيعة، الحضارة، الإنسان. ترجمة رضوان القضماني ونجم خريط ـ دار الفارابي ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص ٣٥ ـ

عليه الطبيعة، راح الآلهة الميتولوجيون يخلون الساح تدريجياً. «إن المعرفة الحقيقة بقوى الطبيعة هي وحدها التي طردت الآلهة أو الله من مركز بعد آخر...»[1].

وفي ضوء هذا كله، يمكن لنا القول أنه بالرغم من تنوع العالم المحيط وتعقدّه، فإن بوسع الإنسان معرفة العالم، وبوسعه أيضاً. إستخدام هذه المعرفة بما يلائم مصالحه. إن العالم المحيط بالإنسان يتواجد في تغيّر وحركة وتطور، ولكي يواصل الإنسان على علاقته بالعالم المحيط فهو يعمل لتغييره وفقاً لأهدافه واحتياجاته، مما يتطلب فهم وتفسير ما هو عليه من تنوّع وتعقيد. وقد بيَّن مجمل الممارسة البشرية والعلم وتنامي المعرفة، وكل مجرى التاريخ، أولوية الوجود، أو العالم الواقعي، تجاه العالم الروحي، أو الوعي. وأن وحدة العالم الحقيقية تقوم في ماديته، الأبر الذي لا تبرهن عليه بضع عبارات خداعة، بل يبرهن عليه تطور طويل ومضنٍ للفسلفة والعلم الطبيعي»[2].

لكن الإنسان لا يعرف العالم وحسب، بل يغيّره أيضاً، ويحوّله في نشاطه الخلاّق وفقاً لأهدافه. فقط بالإستناد إلى العلم بالقوانين الموضوعية يمكن تغيير العالم المحيط، تغيير الطبيعة وفقاً لحاجات وأهداف البشرية.

هناك واقع يفرض نفسه وهو الإنسان (الجنس البشري) الذي يصارع الطبيعة ويسيطر عليها خلال صيرورة خاصة لا يستطيع أن ينفصل عنها.

فالصراع نفسه هو مثال على العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة. «لقد ضاعف الجنس البشري بنشاطه وعمله الخلاّق، علاقاته مع الطبيعة بدل أن يقطعها ويسلك طريق تطور روحي صرف. علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة جدلية، إنها وحدة تزداد عمقاً في صراع يتجدد ويشتد أكثر فأكثر، ويكمن حل هذا الصراع، لمصلحة الإنسان، في كل إنتصار. وكل اختراع تقني، وكل إكتشاف يتم في ميدان المعرفة وفي كل توسع يطرأ على هذا القطاع من الطبيعة الذي يسيطر عليه الإنسان»[3].

إن العالم ميدان لا متناه لنشاط الإنسان، لتعزيز قدراته وإمكاناته العقلية والإبداعية. وليس ثمة قوة غيبية، هي التي تحدد ذلك. ففي الممارسة العملية لا يغيّر الإنسان الطبيعة وحسب، بل يغيِّر نفسه أيضاً، مكدّساً الخبرة والمعارف. وبالإتفاق مع ذلك تتغير تصورات الإنسان عن العالم. إن هذه التغيرات في تصورات

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٤١٩.
(٢) نفس المرجع ـ ص ٥٦.
(٣) Lefebure H. Le Marxisme - Ed. P.U.F. Paris 1965 - P. 42.

الإنسان القديم تتجلى في محاولات التفسير العقلاني لكافة التغيرات في العالم، والنظر في مبادىء الموجودات وعللها، أي النظر في قضايا الوجود العامة.

إن التطور التاريخي اللاحق سوف ينقل الإنسان من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مرحلة التفكير الفلسفي. ولكن مقدمات التفكير الفلسفي يجب البحث عنها لا في تقدم المعرفة، وإنما في ظروف العمل وسمات الحياة العامة للمجتمعات القديمة.

فالظروف التاريخية ـ الاجتماعية هي التي تكمن، في الدرجة الأولى، وراء ظهور وتطور الفلسفة. ـ من الوعي الأسطوري إلى التفكير الفلسفي.

٣ ـ مرحلة الإنتقال من الأسطورة إلى الفلسفة

إن الإنتقال التاريخي من الوعي البدائي الأسطوري إلى التفكير العقلاني إنما يتم ثم يأتي تقسيم العمل، فيتحرر الإنتاج المادي من الخضوع والإرتهان للقوى العفوية في الطبيعة، ولينطلق في إخضاع الطبيعة. ويحكم ذلك، بواسطة العلم تحديداً، تنكشف للإنسان غائية الطبيعة وحقيقتها، أي عندما يبدأ الإنسان يشعر بقدرته على تعرية وإظهار ما هو كامن في الطبيعة.

يستلزم البحث في السيرورة التاريخية لنشوء الفلسفة كشف العلاقة بين تطور الوعي البشري والتغيرات الأساسية التاريخية ـ الاجتماعية لوجود الناس الاجتماعي. إن ظهور الفلسفة يمد جذوره في الممارسة البشرية، في العمل الإنساني، وأنه ينبع من المشكلات الحياتية المعاشة.

في مجرى نشاط الناس العملي تحسنت أدوات الإنتاج تدريجياً، ونمت المعارف، وتراكمت الخبرة الحياتية، مما ضاعف جهود الإنسان لتجاوز عجزه في مواجهة الطبيعة. إن تكدس الخبرة وتقدم المعارف قد إنعكس أيضاً في نمط التفكير، الذي أصبح غالباً ما يفّسر الكثير من الظواهر والأحداث والتغيرات في العالم بدون التحويل على القوى الأسطورية. وطبيعي أنه في مجرى العمل تتكون لدى الإنسان تصورات عن أن العالم المحيط غير مرهون بالإنسان، وأنه موضوعي ومستقل عنه. ومن خلال ذلك بدأ الإنسان يتأمل الطبيعة كموضوع أو كواقع، يقع خارج الوعي البشري. بعبارة أخرى، إن تعزّز استقلال الإنسان عن الطبيعة يتيح له الفرصة أن يدركها موضوعياً، ولذلك صار يفكر عن علاقاته بالعالم الخارجي وبنفسه، وعن قضايا الوجود عامة. وهكذا، إن تطور وسائل الإنتاج، بواسطة العمل، هو الأساس، هو نواة التاريخ البشري، من حيث أن الإنسان يغدو مبدع العالم. لكن الإنتاج يلد

التقسيم الأولي للعمل، ويكسب الفرد خصائص وصفات متميزة، كما أنه يؤدي إلى إنفصال العمل إلى عمل ذهني وعمل يدوي. يوجد تقسيم العمل بصورة حقيقية حين يبدأ الإنفصال بين العمل المادي والعمل الفكري. واعتباره من هذه اللحظة، يمكن أن يتصور الوعي فعلاً أنه شيء آخر غير وعي الممارسة الموجودة؛ إعتباراً من هذه اللحظة يمكن للوعي أن يتحرر من العالم، وأن يباشر صياغة النظرية «الخالصة»، واللاهوت، والفلسفة، والأخلاق»[1]. على أساس علاقات جديدة بين الفرد والمجتمع، عندما يستيقظ الفكر النقدي لمواجهة قوى الطبيعة، وعندما يبدأ الإنسان يشعر بسيادته الحقيقية على هذه القوى، من موقع المجتمع. هذا التغير في توّجه التفكير الإنساني، الذي هو عقلاني بمعنى ما، لم يكن ممكن الحدوث إلاّ عند درجة معينة من درجات الإنتاج الإجتماعي، عندما تراكم فائض معين من الثورة الاجتماعية، ومعها أخذ بالظهور كل من الملكية الخاصة والدولة، وحدثت تغيرات جوهرية في الوعي الاجتماعي أيضاً.

وتبعاً لذلك فإن النظام المشاعي البدائي لم يعرف الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. ففي مرحلة تاريخية كانت فيها الأساطير لا تزال أكثر الأشكال تعبيراً عن الوعي الاجتماعي، وفي ذلك المجتمع لم تكن للفرد نظرة إلى العالم خاصة به، إذ أن الفكر كان جماعياً أكثر منه فردياً. وبناء عليه، لم يكن مقدراً للفلسفة أن توجد بعد، لأنه «هناك كانت القبيلة هي التي تفكر وتحدّد أهدافها، ولم يكن الفرد ملزماً بأن يفكر، لأن القبيلة كانت هي عنصر الحياة، وكان عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية، أي بطريقة غريزية، لا كفكر منطوق بطريقة واعية»[2]. وعندما بلغ الإنتاج المادي مستوى يجعل الجماعة الإنسانية القديمة غير قابلة نسبياً للتأثر المباشر بقوى الطبيعة الفائقة، أي عندما يبدأ الإنسان يشعر بسيادته على هذه القوى، تزول ضرورة التأثير الوهمي ـ السحري عنها، أي كقوة قادرة من خلال طقوسها على التأثير على العالم والإنسان. بمعنى أن القوة الخارجية لا تتلاشى إلاّ عندما يتملك المجتمع العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي خلقها بنفسه، ويتملك الطبيعة من خلال معرفتها. «والإنعكاس الديني للعالم الواقعي لا يمكن أن يتلاشى على العوم إلاّ عندما ستتجلى علاقات حياة الناس العملية في علاقاتهم الشفافة والمعقولة فيما بنيهم ومع الطبيعة أيضاً»[3].

---

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 60.

(٢) أويزرمان ـ تطور الفكر الفلسفي ـ مرجع سابق ـ ص ١٤.

(٣) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P. 74.

ويتجلى هنا، في شكل مثالي، جانب فلسفي ذو أهمية مبدئية ألا وهو أسبقية الوعي على الوجود، أي الصفة الروحية لممارسة الإنسان. أي أن الوعي هو الأولي، وهو ينطلق مما هو داخلي، روحي، وبالتالي، تنبثق يقظة الوعي كنشاط، وإبداع، وخلق.

أما في الواقع فإن إنتاج الأفكار والتصورات، وكذلك الإنتاج الفكري كما يتجلى في الأخلاق والدين والفن عند شعب من الشعوب إنما هو العمل منعكساً في الوعي، وهو الممارسة المادية ـ الإنتاجية.

إن جميع أشكال التفكير، وكافة الأفكار الاجتماعية تستمد جذورها. من تبدل أساليب إنتاج الخيرات المادية، لا من وعي الناس أو من تقدم المعارف. فتقدم المعارف ذاته مشروط ومحدّد بتطور الإنتاج الاجتماعي المادي. إن كل هذه الأشكال تظهر كانعكاس للتغيرات التي تحدث في الحياة المادية للمجتمع. كإنعكاس للتناقضات الاجتماعية والاقتصادية والروحية، والحاجات المادية المختمرة.

إن التطورات التاريخية ـ الاجتماعية تعطينا إمكانية، تتبع الطريق، الذي سلكه الفكر في انتقاله من أحضان التصورات الأسطورية إلى التأويل الفلسفي لقضايا الوجود عامة.

فإذا كانت الأسطورة تشير إلى طابع البساطة في التفكير الذي جسدّته علاقة الفكر البدائي بالوجود، فإنها رغم ذلك أظهرت طبقة من التصورات الروحية، الخيالية التي يضعها الإنسان بمثابة وسيط بينه وبين العالم الخارجي. فالإنسان البدائي لم يكن قادراً على الإستمرار في الوجود إذا لم يكن قادراً على فهم هذا الوجود وإستيعابه في رؤية فكرية، تقدم، على طريقتها الخاصة، تفسيراً معقولاً لما في العالم من أحداث وتغيرات. «تعكس الأساطير الرغبة في فهم الطبيعة والبحث عن معنى الحياة... ومع أن الأساطير تبدأ في المخيّلة، فإن الأساطير ترتبط بالوعي المأسوي للطرف الإنساني، وبالإمكان والحالة هذه، إعتبارها فلسفة بدائية»[1].

١ ـ نشأة الفلسفة

إنه لمؤثر الطريق الذي قطعته البشرية قبل أن تصل إلى مرحلة الفلسفة والتفكير العقلاني عن مغزى وجودها ومصيرها في هذا الوجود. لقد كان الإنسان البدائي

(١) إلياد مرسيا ـ مقال وراد في «الفكر العربي» ـ مرجع سابق ص. ٥٢ ـ ٥٣.

«يتفلسف» بطريقة عفوية بدائية. فقد تماهت رؤيته لذاته وللعالم في معرفة أولية كانت مزيجاً معقداً من الأساطير والخرافات والملاحم والديانات الشعبية والتجسيدات الطبيعية الآلهة. وفي التطور التاريخي اللاحق، عندما بدأ الإنسان يتعلم التجرد عن الأشياء العيّانية، عن خصائص الأشياء، وصار يفكر في مبادىء الموجودات وعللها. ويبحث عن قضايا الوجود عبر المفاهيم العامة، حاول أن يبحث في الطبيعة نفسها، بدون التحويل على قوة غيبية خارقة، عن سبب التغيرات في العالم. وهكذا، فإن نضج التفكير البشري، والقدرة على تكوين المفاهيم، وتحسّن أساليب المعرفة، قد ترك آثاره على كيفية طرح القضايا الفلسفية. وفي ضوء ذلك، يمكن القول أن المشكلات الفلسفية قد تكونت في أحشاء الأسطورة، ولكن الفلسفة سوف تمزّق الرحم الأسطوري وتخرج منه برؤية أكثر عقلانية. فإن مجمل الممارسة البشرية وتقدم المعرفة، ومجرى التطور التاريخي قد بيّن لفلاسفة اليونان القديمة أنه يمكن فهم ما يجري في العالم بدون الإلتجاء إلى قوة غيبية خارقة أو القيام بأفعال السحر والتعاويذ. وفي مجرى الصراع مع التفسير الأسطوري للوجود إنصقل الفكر، وتكونت المفاهيم الفلسفية الأساسية؛ ثم إن تطور المجتمع الأغريقي القديم كان وراء تطوير الفكر وتغيّر تصورات الناس عن العالم. «ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي، عندما كانت الأساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الإجتماعي. والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم... وأدى ظهور الفلسفة إلى الإستعاضة عن الأساطير والنبؤات الكهنويتة، بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانية، مستقلاً عن أية سلطة دخيلة. وظهر أناس بأمكانهم أن يدهشوا الآخرين بالإستدلال عن أمور لم يفكر بها أحد قط، أولم يجرؤ على أن يضعها موضع التساؤل من قبل»[1].

كانت التغيرات التاريخية، الاجتماعية والاقتصادية وتقدم المعارف، وراء التحول الجذري، الذي أصاب الحياة الروحية للشعوب اليونانية القديمة. هذه التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية أسفرت عن تغيرات جوهرية في الوعي الاجتماعي.

لقد بينت المادية التاريخية أن أسلوب إنتاج الخيرات المادية، هو القوة الأساسية والمحددة للتطور الاجتماعي كله، وأن المجتمع الإنساني لا يمكن أن

(١) أويزرمان ـ تطور الفكر الفلسفي ـ مرجع سابق ص ١٤.

يتطور بدون الإنتاج المادي. وعلى أساس العمل المادي يتطور العلم، والتقنية، والفن، والثقافة عامة.

كانت التشكيلة المشاعية البدائية تتغير وتتطور ببطء كبير، وكانت تهمين على وعي الناس التصورات الدينية والأسطورية. وتكمن أسباب تحللّ النظام المشاعي وتفككه في تطور القوى المنتجة للمجتمع. عندما طوَّر الناس، تدريجياً، أدوات الإنتاج في أعماق النظام المشاعي ـ البدائي، وأخذوا بالإنتقال إلى الأدوات الأكثر تعقيداً وتطوراً بالقياس إلى الأدوات السابقة، أدّى ذلك إلى تبدّل جذري لا في تقنية الإنتاج وحسب، بل في أسلوب الإنتاج نفسه وفي النظام الإجتماعي ـ الإقتصادي للمجتمع؛ فحلَّ أسلوب إنتاج عهد الرّق مكان النظام المشاعي ـ البدائي[1].

لقد بلغ أسلوب الإنتاج العبودي أوجّ تطوره، في اليونان، حيث وفَّر عمل العبيد المناخ الملائم للإزدهار الثقافي والحضاري الذي شهده ذلك العصر. أي أن عمل العبيد كان أساس تطور الثقافة المادية والروحية للمجتمع. وعلى أساس عمل العبيد، الإكراهي، أصبح ممكناً، لأول مرة في التاريخ، تحرير قسم من العلم الجسماني للعمل في مجال العلم والفن والقانون والفلسفة، وهكذا فإن تطور الحياة الروحية للمجتمع، كان نتيجة فصل العمل الجسماني عن العمل الذهني. وبإنقسام العلم إلى مادي وذهني، صار العلم من نصيب الوضعاء، والنظر من نصيب أولئك الذين يملكون، نتيجة تقسيم العمل، ما فيه الكفاية من أوقات الفراغ[2]. وعليه فإن نشوء الفلسفة وتطورها متعذراً إلاّ في مجتمع منقسم إلى طبقات. إن نشوء الفلسفة «إرتبط بإنبثاق تقسيم العمل إلى واحد فكري وآخر يديوي (جسدي) وتواقت، مبدئياً، معه...»، وقد قدم تقسيم العمل «إمكانية نشوء وتطور فكر فلسفي متميّز»[3]. إن هذه الخطوة التاريخية التقدمية كانت بداية إنعطاف كبير في التاريخ البشري، لأن تفرغ قسم من الناس من المشاركة المباشرة في الإنتاج هيأ إمكانية تطور الحضارة الإنسانية التي تجلت في تقدم العلوم والفنون والفكر النظري. وهكذا فإن تقسيم العمل هو الذي يقوم في أساس إنقسام المجتمع إلى طبقات. ففي الشروط التاريخية للعالم القديم، وخاصة لليونان، لم يكن التقدم إلى مجتمع قائم على أساس التناقضات الطبقية يمكن أن يتم إلاّ في صورة العبودية.

---

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٢١٦.
(٢) نفس المرجع ـ ص ٢١٧.
(٣) تيزيني طيّب ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ دمشق ـ ١٩٧٢ ـ ص ٤٥.

لقد وجدت العبودية، وسرعان ما أصبحت الشكل السائد للإنتاج عند سائر الشعوب التي كانت تتطور متجاوزة الجماعة القديمة. إن العبودية هي التي جعلت من الممكن تقسيم العلم على نطاق كبير بين الزراعة والصناعة وخلقت، بذلك، المناخ الملائم لإزدهار حضارة العالم القديم ـ للحضارة اليونانية. بدون العبودية لما كانت الدولة اليونانية، ولا الفن اليوناني، ولا العلم اليوناني؛ ولا الإمبراطورية الرومانية، حتى ولا أوروبا الحديثة كذلك بدون الأساس الذي وضعته الحضارة الإغريقية والإمبراطورية الرومانية[1].

مع ظهور المجتمع الطبقي يبدأ الوجود الحقيقي للعلم والفن وللفلسفة، وظهور الملكية الخاصة والدولة، ومختلف هيئات العنف كذلك.

وبناء على ذلك، فإن الفلسفة نتاج للمجتمع الطبقي، وهي وثيقة الإرتباط بالصراع الطبقي. وفي المجتمعات الطبقية يجرى صراع دائب بين السادة والعبيد، بين المضطَهدين والمضطِهدين. وقد ترك هذا آثاره على كافة جوانب الحياة في اليونان، وأكثر بالتالي على تطور الفلسفة أيضاً. «وكان هذا نتيجة تطور العلاقات الإجتماعية وتبدلها، ونتيجة للمتطلبات والمهمات الجديدة التي تواجه التفكير النظري الذي يعكس الأمور الموضوعية في العالم الخارجي وفي الفكر البشري»[2].

فإذا كانت الأسطورة تهدف إلى معرفة أصل العالم وأسرار الطبيعة من خلال تفسير وهمي لعلل وأسباب النظام الذي ترتكز عليه الطبيعة، فالفلسفة ظهرت كحركة فكرية قوية نحو البحث الدائب، نحو معرفة المبادىء والعلل لكافة الموجودات، وشرعت في تقديم تفسير عقلاني لكافة التغيرات في العالم.

لقد شكل بزوغ الفكر التأملي نقطة تحوّل في التاريخ البشري، وكان له تأثيراً كبيراً في تشكيل البشرية، فالتطور الروحي الذي نقل الإنسان من الأسطورة إلى النظرة الجديدة العقلانية إلى العالم كان في أساسه تعبيراً عن فترة تحوّل جذري في مسيرة التاريخ البشري. هذا التطور الروحي قد انطلق من الأسطورة والدين بإتجاه العلم والفلسفة. وقد لعب دوراً هاماً في هذه العلمية إستيعاب الإغريق للمفاهيم والتصورات والأفكار الفلسفية لدى شعوب الشرق. هذه الفترة التاريخية هي نهاية عصر الأسطورة، ومنها نجد «أن تلك الإستبصارات الكثيرة، التي كانت بعضها

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٦.

(٢) كليا بيتش ي. موجز في تاريخ الفلسفة ـ ترجمة حنا عبود ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص ٦.

متعارضاً مع بعض، والتي كان يعبّر عنها حتى الآن بطرق ملتوية في مجرى الأسطورة غير المتمايز وغير النقدي، قد وصلت إلى مستوى الوعي العلني الصريح. . .»[1].

إن الشيء الجوهري في هذا العصر هو أن الإنسان أصبح على وعي بذاته وبوجوده ومكانته في العالم، وعلى وعي بالوجود ككل. لقد بدأ الإنسان يواجه نفسه بطريقة جديدة، ويواجه العالم بنظرة جديدة، تقوم على المعرفة، لا على إرادة الآلهة. وهو يحاول جاهداً في التغلب على مشكلة إستيعاب العالم وفهم ذاته وعلاقته بالآخرين. ومعنى ذلك، قد كان الربط بين الوجود والفكر استبصاراً عميقاً ورؤية نافذة لدى قدامى اليونان. حقاً أن الإنسان كان عليه أن يفكر، قبل ظهور الإغريق، كما يعيش، إلاّ أن هذا التفكير كان من النوع العملي المباشر، وكان ينوء تحت وطأة السلطان والعقائد اللاعقلانية الجامدة. إن الإغريق هم أوّل من حدّد الفكر وتساءل عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل»[2].

يدّل ظهور الفلسفة في اليونان على إنكفاء الفكر الإسطوري وعلى بدايات معرفة من النمط العقلاني. لقد شقت أول جهود في العالم للتفلسف طريقها من طاليس حتى سقراط، وأوجد الفلاسفة السابقين على سقراط نموذجاً جديداً في التفكير يتعلق بالطبيعة التي إتخذوا منها غرضاً لتحقيق منظم، والتي قدموا عنها نظرية عامة.

فهم يقترحون بالنسبة لأصل العالم وتكوينه تفسيرات مجردة من كل تخيّل للقوى الأولية الخارقة؛ ولم يعد ثمة عناصر خارقة للطبيعة كانت صراعاتها ومآثرها تكوّن نسيج أساطير التكوين التي تحكي ولادة العالم ومؤسسة النظام والإنسجام. فلا وجود لقوى خارج الطبيعة، فالناس والإله والعالم يكوّنون كوناً موحداً ومتجانساً وكليّاً على الصيعد نفسه؛ وهم مظاهر أو أجزاء للطبيعة نفسها، التي توظف في كل مكان القوى نفسها وتظهر قدرة الحياة نفسها. إن الطرق التي نشأت أو تنوعت وتنظمت بواسطتها هذه الطبيعة، يمكن الوصول إليها بواسطة التفكير الإنساني. لقد بدت هذه الثورة الفكرية عميقة للغاية، «وعندما بزغ نور هذا العقل على الجميع لم يعد يكفّ عن إنارة تقدم الفكر الإنساني»[3].

---

(١) ماكوري جون ـ الوجودية ـ مرجع سابق ـ ص ٥٠.

(٢) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ ترجمة أنور عبد الملك ـ دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٨٣ ـ ط الرابعة ـ ص ١٩.

(٣) فرنان ـ أصول الفكر اليوناني ـ مرجع سابق ـ ص ٩١ ـ ٩٢.

وهكذا «عالج العقل الإنساني لأول مرة في تاريخ البشرية، ومتمثلاً في أمة اليونان، مشاكل الوجود». وعلى يد هؤلاء الأوائل، إنعكس العقل الإنساني على ذاته، ورأى أن يتلمس الحقيقة في ذاته. فهؤلاء المعلمون الأول، رواد العلم الطبيعي والميتافيزيقي والرياضي، وسدنة العقل، ومشيخة الفكر[1]. إن مثل هذه النظرة إلى اليونانيين هي مثال واضح للنظرة العقلانية والاتجاه العقلاني للعالم والحياة. هنا «ميلاد العقل... وبالعقل كان الإنسان الأعلى»[2].

حقاً إن الفلاسفة الأوائل كانوا معنيين في الأساس بالمشكلات الكونية، أي أنهم اتجهوا إلى الخارج نحو العالم المادي؛ لكن مسألة الإنسان، التي أصبحت في الأزمنة الحديثة، المشكلة الأساسية للفلسفة، وقد أثارها السوفسطائيون، وبدأت الغاية تتجه إلى الطبيعة الداخلية أو الذات، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأت الثورة الفلسفية تتفرع منه، فتحول الإهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه بوصفه محوراً للبحث الفلسفي. وأصبح طرح ومعالجة مصير الإنسان واحداً من أهم الموضوعات في الفلسفة. لقد أرسى «سقراط» نظرة جديدة إلى العالم تقوم على معرفة الذات كمنطلق لمعرفة الوجود. كما وضع سقراط العقل فوق كل الإعتقادات والعادات الراسخة، بحيث أصبح العقل سلاحاً موجهاً ضد كل القوى الغيبية والقوى المستبدة في المجتمع. وهكذا، غدت العقلانية Rationalisme ركن أساسي للوجود الإنساني[3].

٢ ـ الفلسفة كنظرة عامة إلى العالم

كانت الإنجازات العقلية اليونانية في ميدان الفلسفة والعلم دلائل على المستوى الرائع الذي بلغته حضارة العالم القديم. لقد لعبت الفلسفة اليونانية دوراً هاماً في تطور الفكر الفلسفي العالمي، وخاصة الفكر الأوروبي الحديث. لقد احتوت الفلسفة اليونانية على إرهاصات بجميع الأساليب الفلسفية اللاحقة في الظر إلى العالم. لقد فاضت العبقرية اليونانية ـ المعقل الأول للعقلانية ـ في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا

(١) النشار علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ـ دار المعارف ـ الإسكندرية الطبعة الأولى ـ ١٩٦٤ ـ من مقدمة الكتاب بدون ترقيم.

(٢) بدوي عبد الرحمن ـ ربيع الفكر اليوناني ـ دار القلم بيروت ١٩٧٩ ـ ط الخامسة ـ تصدير عام، بدون ترقيم.

(٣) كريسون أندريه ـ سقراط ـ ترجمة بشارة صارجي ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ٧١ و ٧٦.

ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية[1].

ويمكن القول أن الفلسفة هي رؤية للعالم، إنها نظرة نوعية إلى العالم الطبيعي والإجتماعي، ومكانة الإنسان فيه، وكشف عن إمكانية معرفة العالم وتغييره. إن المركز الذي تحتله الفلسفة في تاريخ التطور الفكري للإنسان يتحدد بكونها شكلاً معيناً من «أشكال الوعي الاجتماعي يمثل النظرة العامة إلى العالم ككل وإلى مكانة الإنسان فيه. . .»[2].

إن موقف الإنسان من كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني، كل هذه المسائل تمثل نظرته الفلسفية إلى العالم. وتنطوي علاقة الإنسان بالطبيعة على عنصر المواجهة، من حيث أن الإنسان، كفرد، يختلف عن الطبيعة وعن المجتمع، أو الإنسانية على السواء. ولكن عند تحليل هذه العلاقة فإننا «لا نكتشف هذا الفرق فحسب، بل نكتشف أيضاً التواحد المتعلق به. أي تواحد الطبيعي في الإنسان، الاجتماعي في الإنساني. . . إن مشكلة قابلية العالم لأن يعرف هي مشكلة نظرة فلسفية إلى العالم بالتحديد. . . وأيضاً لأنها تشير إلى الإنسان. . . وهكذا نرى أن الفلسفة كنوع خاص من النظرة إلى العالم هي بالدرجة نفسها تصور للعالم وتصور للإنسان، ومعرفة بالإثنين وأسلوب خاص في تعميم هذه المعرفة التي لها أهمية توجيه إجتماعي وأخلاقي ونظري في العالم خارجنا وفي عالمنا الخاص؛ إنها التعبير عن علاقة بالواقع ثم استيعابها والدعم النظري لهذه النظرية، التي تتبدى في قرارات الإنسان وسلوكه وتقريره لمصيره الروحي. . .»[3].

فالفلسفة آداة للنفاذ إلى حقيقة الأمور، ومنهج عقلي للبحث وتحديدا إتجاه الإنسان في الوجود. وهي تؤكد على أن الإنسان يستطيع بواسطة العقل أن يفهم العالم المحيط به، وعلاقته بنفسه وبالآخرين، مما يجعل في مقدوره أن يحدّد مصيره بنفسه. وليس للفلسفة من مغزى إن لم تؤثر على موقفنا من العالم الذي نعيش فيه، موقفنا من الحياة. وعلى هذا يمكن القول «أن الفلسفة إنما هي مبدأ لتوجيه الإنسان في سلوكه إزاء العالم المحيط به، أي أن إعتناقنا مبدأ موجهاً إزاء الحياة معناه إعتناقنا لفلسفة ما، ما دامت المبادىء الكبيرة ذات الطابع العام التي يقبلها الإنسان إما عن

(١) راسل برترانر ـ حكمة الغرب ـ في جزئين ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ـ ١٩٨٣. «عالم المعرفة» رقم ٦٢ ـ الجزء الأول ـ ص ٢٢.

(٢) بروبشكينا وآخرون ـ ما هي المادية التاريخية. دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٦ ـ ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٣) أويزرمان ـ تطور الفكر الفلسفي ـ مرجع سابق ـ ص ١٤١ ـ ١٤٢.

وعي وإما دون وعي هي التي تحدّد سلوكه في كافة المسائل التي تعترضه في أثناء حياته. . . فها نحن منغمسون في هذا العالم الغريب دون أي توجيه أو تشجيع مهما كان تافهاً، ومن هنا أصبح لزاماً علينا أن نكتشف كل ما يمكننا اكتشافه عن طبيعة العالم المحيط بنا وعن السبب في وجودنا فيه ومصير هذا الوجود»[١].

وعليه فإن الفلسفة تكشف عن العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط به، وتصله بحركة الوجود الجوهرية، وبالإنسانية، وبالمجتمع، لتحل مسائل حيوية بالنسبة له.

لقد أبدعت الإنسانية الفلسفة من أجل معالجة المشكلات التي تنتصب أمام البشرية، أي حلّ الكثر من القضايا العامة للوجود البشري.

ولعّل بؤورة الصراع ومحور الفلسفة هو تأكيد قيمة الإنسان وفعاليته، ككائن مفكر نشيط، ومسؤوليته في تقرير المصير، تحرر الإنسان من قيد التبعية للجماعة البدائية أو القبلية، فتحرر من قيود صلات قربى الدم، ومن أغلال التبعية للتقليد، فهو حرّ في اختيار تصرفاته وشؤون حياته. ووفقاً لذلك تغيرت صورة العالم في عقل الإنسان كما تغير منهجه في التعامل مع الطبيعة وتفسيرها؛ واتخذ طريقة جديدة في تحصيل المعرفة ليتخذ منها قاعدة لبناء حياة أفضل. غير أنه قد تكونت في اليونان القديمة شكل جديد من العلاقات الإجتماعية، هي علاقات التسلط والخضوع السائدة في المجتمع الطبقي. وبغية جعل أغلبية الناس المستغلة في حالة خضوع وحماية الملكية الخاصة والإستغلال يجري الحفاظ على الدولة والقانون عن طريق مختلف هيئات العنف، والإكراه، والإيديولوجيا. «إن ذلك الشكل من التعاون في عملية العمل الذي نجده في بداية الحضارة البشرية، عند الشعوب البدائية، يقوم على الملكية المشتركة لشروط الإنتاج. . . إلا أن الإستخدام العرضي للتعاون على نطاق كبير في العالم القديم. . . يقوم على أساس علاقات السيرة والخضوع المباشرين، وعلى العبدوية غالباً»[٢].

فما هو الأثر الذي تتركه علاقات التسلط والخضوع، المتجلية في مختلف مجالات الحياة، على الإنسان وتطوره في المجتمعات الطبقية. وما هي المشكلات التي تمثل أمام الفرد، خلال بحثه عن هويته، وعن مكانته في العالم. إن حلّ هذه المشكلات يعتبر الشرط الأساسي لمواصلة السير على طريق حرية الإنسان واستقلاليته، وعلى طريق تطوير ذاته.

---

(١) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ مرجع سابق ـ ص ١٤.

(٢) Marx - Le Capital - L. I. Op. cit. P.P. 244 - 245.

الفلسفة والإنسان

الإنسان والوعي المأساوي

خطت البشرية في العهود القديمة خطوة كبيرة على طريق تطور الشخصية الإنسانية. تحرر الفرد من روابط علاقات القبيلة، ومن التبعية المباشرة للجماعة البدائية، وفي تحرّره هذا أصبح يشعر بتنوع علاقاته مع الكون ومع غيره من الناس الآخرين. لقد أصبح الفرد معبراً عن ثراء العلاقات الاجتماعية، بعد أن كان معدم الشكل، ضمن الجماعة البدائية. وعلى حين أن العالم في عصر الأسطورة يتخذ صورة عماء يعوذه الإنتظام والإتساق، فلا يكون ثمة أصالة فردية، نجد أن العالم في عصر التفكير يستحيل إلى جملة من المشكلات تثير في الإنسان النزوع نحو البحث الدائب، نحو التشكيك بما تمّ التوصل إليه.

وفي مرحلة التفكير «العقلاني» يشرع الإنسان في أن يعيد تكوين العالم لتصوراته الخاصة؛ فليس بوسع الإنسان أن يتخلى عن سعيه في تعقل الوجود، وفهم العالم، وتحديد مكانته في الكون.

ويكشف لنا التطور التاريخي عن المرحلة الجديدة في تطور الفرد البشري، وعن علاقة الإنسان الجديدة تجاه العالم المحيط به في المجتمعات العبودية تبين تلك المرحلة، التي تعكس درجة معينة من درجات تطور المجتمع والوعي البشري، كيف أن الإنسان بدأ يشعر بدراما وجوده المتجسّد في تناقض علاقات الشر والخير، الضرورة والحرية، النهائي واللانهائي. فالإنسان لا يستطيع أن يمحو كل ما في وجوده من مظاهر القلق والصراع والتناقض. «والواقع» أن من مقومات الموجود البشري أنه الكائن الذي لا يستطيع أن يتقبل وجوده كمحض واقعة، فهو بالتالي يسائل نفسه عن نفسه، ويضع وجوده موضع البحث، ويجعل من نفسه مشكلة، وكيف لا يكون الإنسان «مشكلة»، وهو الكائن الذي يشيع في الوجود الإضطراب والإنقسام والشر والقلق والعدم. . .»[1]. وهي قضايا تنشأ من صميم بغية الوجود البشري.

(١) إبراهيم زكريا ـ مشكلة الإنسان ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ٥ ـ ٦.

١ ـ الوعي المأساوي

يبين تاريخ البشرية أن الإنسان قد وجد في العالم لغزاً يستدعى الحلّ، وتظهر الفلسفة لتجسّد النزوع البشري نحو البحث الدائم، نحو معرفة الوجود والعالم، وبالتالي، فالوجود الإنساني كان ولا يزال محور الفلسفة من حيث أن الفلسفة هي في صميمها سعي دائب من أجل تحديد مركز الإنسان في العالم، وفهم موقفه من الوجود، وسعي من أجل تفهم حقيقة المصير البشري. وبذلك يمكن القول أن العلاقة وثيقة بين الفلسفة والوجود البشري. إذ «أنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تكون أشدّ خطورة بالنسبة إلى الإنسان من مشكلة الوعي الذي يستطيع أن يحصله عن نفسه، وعن معنى وجوده، وعن مكانته الخاصة في الكون. . . فالمشكلة الرئيسية للفلسفة إنما هي مشكلة المصير البشري، في نظر «لافل»[١].

ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يتقبل وجوده كظاهرة محضة، ولم يقنع في أي لحظة من اللحظات بالإستسلام للطبيعة والخضوع للقوى الطبيعية، فهو، بالتالي، يحاول أن يفرض نفسه على الطبيعة وأن يسيطر عليها، وأن يؤكد حقه في الوجود بإزاء الكون. والواقع أنه ليس في وسع الإنسان أن يقف من العالم موقف المتأمل، فإن العالم يبدو له مجموعة من الألغاز التي تتطلب الحلّ، وبالتالي فإن العلاقة بين الإنسان والعالم قد إتخذت طابع العلاقة الدينامية.

ويبين مجرى التاريخ أن الإنسان، منذ البداية، حاول جاهداً أن يخضع القوى العاتية المحيطة به عن طريق السحر والطقوس، وإقامة نظام من المحرمات. أن كل هذه الوسائل التي استخدمها الإنسان لتفهم العالم والتواصل معه إنما تعكس النزوع البشري نحو تعقل الوجود وتأكيد وجود الإنسان ككائن نشيط فعّال؛ وتكشف في الوقت نفسه عن رغبة الإنسان في السيطرة على قوى الطبيعة. إن رغبة الإنسان إلى فرض سلطته المباشرة، على الطبيعة والعالم، وفرض ذاته على الوجود مباشرة، هو التعبير عن حلم الإنسان الكلي في المستقبل.

إن العلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة هي علاقة دينامية جدلية، من حيث أن الإنسان في صراعه مع الطبيعة قد استطاع عن طريق نشاطه الإبداعي أن يضاعف من روابطه مع الطبيعة بدلاً من أن يقطع تلك الروابط لكي يسلك نحو تطور روحي محض. فالعلاقة التي تجمع بين الإنسان والطبيعة هي بمثابة وحدة تزداد عمقاً، في

(١) نفس المرجع ـ ص ٦٥.

صراع يزداد شدة، ويكمن حل هذا الصراع، لمصلحة الإنسان، بفضل انتصاراته واختراعاته التقنية واكتشافاته العلمية وتوسع رقعته على الأشياء[1]. وهكذا يحقق الإنسان استمرارية وجوده، ويؤكد حريته ومسؤوليته عن طريق الصراع.

حقاً إن الإنسان ليس مجرد جزء من هذا العالم، بل ومحّور له أيضاً. فكلما استطاع الإنسان أن يتملك أكثر، العالم المحيط به، بعقله، وروحه، وكلما كان هذا التملك أكثر شمولاً، أصبح أكثر الإنسان الكلي. والواقع أن إمكانية كلية الإنسان هي المسؤولة عن ذلك المصير «البروميثيوسي» الذي إتجهت نحوه البشرية. إن الإنسان، في أية درجة كانت، هو إذن على حد سواء «الكلية، المثلى، والوجود الذاتي لذاته للمجتمع المفكر والمحسوس، بحيث يوجد في الواقع إما بمثابة تأمل وقدرة فعلية للوجود الاجتماعي، وإما بمثابة كلية من التجليات البشرية للحياة[2].

ولكن الإنسان، في سعيه إلى تأكيد وجوده الإنساني وتطوير نفسه، كذات مستقلة حرة ومسؤولة عن تصرفاتها، يبدو وكأنه بحاجة إلى دعم مستمر من الخارج، سواء كان هذا الدعم على شكل آلهة، أو قوى كونية غامضة أو قوى إجتماعية قادرة.

وهنا يكمن مصدر التناقضات التي أخذت تشتد وتتفاقم في المجتمعات الطبقية. ويمكن القول بأن كل دراما الوجود البشري إنما نشأ من شعور الإنسان بالحرية الذي يحدّد مصيره الشخصي ومصير الكون أيضاً.

إن ما يميّز الإنسان عن سائر الموجودات الأخرى هو ممارسته للحرية، وقدرته على إتخاذ القرار الحرّ، وتقرير مصيره؛ وبذلك يحقق الإنسان ذاته الحقة. ولكن الإنسان في سعيه لبلوغ حريته وتحقيق وجوده الشخصي الحقيقي يواجه عقبات تعترض طريقه، وتمارس عليه الإكراه بفعل الموروث والدولة. فالإنسان «ليس مجرد جزء من الكون على الإطلاق، وإنما يرتبط به بإستمرار بعلاقة التوتر مع إمكانات للصراع المأساوي»[3].

١ ـ الإنسان في مواجهة القدر

ومع أن الإنسان في الحضارة القديمة، قد تحرر من أسر علاقات الجماعة المشاعية، وأصبح يشعر أكثر فأكثر بتنوع صلاته مع العالم ومع الآخرين، فإن وجوده

---

(١) Lefebvre H. Le Marxisme. Ed. P.U.F. Paris 1965. P. 42.

(٢) Marx - Manuscrits... Op. cit. P. 90.

(٣) ماكوري جون ـ الوجودية ـ مرجع سابق ـ ص ١٦.

الاجتماعي لا يزال يحمل طابعاً محدوداً. وتجد هذه المحدودية تعبيراً لها في غياب البداية الفردية المتطورة، وسيطرة التقليدية والموروث، وتظهر دلائل كل ذلك على مستوى الإدراك الاجتماعي.

بتعبير آخر، تتجلى كل ما تنطوي عليه هذه المرحلة من التطور الحضاري من تعاظم دور العام على الخاص، الجماعي على الفردي، ويتضاءل، وبالتالي، دور الذات أمام القوى الجبارة والخفية التي تحرك العالم؛ وهذا يعني تضاؤل دور الحرية. وبحكم ذلك أخذت تتكون تناقضات أساسية لوجود الإنسان، ومغزى حياته وحريته، في شكل صراع مع القدر والمصير. ولا شك أنه ليس ثمة مشكلة يمكن أن تبرز إلى الوجود بالنسبة إلى الإنسان من مشكلة الوعي الذي يمكن أن يكوّنه الإنسان عن ذاته، ومع ما يقترن به من شعور عميق بالمعنى الذي ينطوي عليه وجوده، وإدراك واضح للمكانة الخاصة التي يشغلها في صميم العالم ككل؛ أي كشف وإضاءة الوضع الإنساني[1].

وتبيّن هذه التناقضات بكل وضوح عن ترسبات التفكير الأسطوري، وعن مدى تشابك اللاوعي والوعي، الإنفعالي والعقلاني، لتلك المرحلة القديمة من الوعي الذاتي لدى الإنسان في حضارة العالم القديم.

لقد كان الإنسان حتى في مرحلة تطوره العقلي التي سبقت الفلسفة، قد انهمك بالفعل بمشكلات الوجود، وبقضايا جوهرية تنبع من صميم بنية الوجود البشري ذاته. لقد كان الإنسان، بعدما استيقظ وعيه المرهف، يصارع في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده، محاولاً أن يجد التفسيرات على التنقاضات الظاهرة في هذا الوجود.

ولما أصبح الإنسان على وعي بالوجود ككل وعلى وعي بذاته وحدوده، بدأ يشعر بضآلته أمام الكون؛ فالإنسان بات يشعر بالوحدة والعجز، عندما أصبح أمام الفراغ اللانهائي، أمام المجهول الغامض الذي لم يكن قادراً بعد على إدراكه.

هذا المستوى من الوعي يملأ العالم بصور مرعبة غامضة، لا تخضع لأي قياس. هذه التصورات المبهمة تجسّد بالنسبة للإنسان القديم صورة القدر. إن القدر الأعمى والغامض، بأفعاله الخارقة لا مردّ له، فهو وليد هذه الدرجة من الوعي الذاتي لدى الإنسان.

---

(١) إبراهيم زكريا ـ مشكلة الإنسان ـ مرجع سابق ـ ص ٦، وكذلك: ضاهر عادل ـ الفلسفة والسياسية، دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ ص ٨٦.

إن القدر أعمى وغامض، وهو ما كتب على الإنسان، وليس للإنسان أي شأن مع القدر الأعمى، فهو ليس سوى دمية في يد القدر؛ حتى الآلهة أنفسهم، هم، في عرف اليونان، خاضعون لسلطة القدر[1]. وما هو مأساوي فعلاً أن تبقى الكلمة الأخيرة في تحديد المصير البشري، والاجتماعي، والكوني، ملكاً للقدر. ولو تمّ ذلك، لصارت محاولات الإنسان لتنظيم الواقع والسيطرة عليه عقيمة لا محالة، لأن كل شيء مقدّر له سلفاً، ومرّد لحكمه، ومن هنا كان قلق الإنسان وعذابه ويأسه، وبالتالي، تغلغل المأساوية في الوجود الإنساني. لكن رغبة الإنسان في أن يكون مسؤولاً عن مصيره وتحقيق وجوده الإنساني، لتجسّد نزوعه العميق إلى تحطيم كل الأطر والمعتقدات التي تقيّد «أناة» الرافضة دوماً، وتخطي كل الأعراف والإعتبارات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. هذا النزوع البشري هو الذي يدفع الإنسان إلى تخطيّ الأمر المكتوب عليه؛ إنه قوة إيحائية، لا تجعل الإنسان مستسلماً للقدر بل محاولاً بكل جهده إثبات وجوده وتحقيق ذاته؛ إنه قوة دينامية تتيح للإنسان أن يطبع الكون بطابعه الإنساني.

هذا النزوع الإنساني الأصيل قد وجد تعبيراً له، عبر المأساة اليونانية (لسوفوكس وأسخيلوس)، في اليونان القديمة.

٢ ـ المصير البروميثيوسي

حقاً إن القدر غامض ولاوع يكمن في صميم بنية الوجود البشري ذاته، ولكن فإن من واجب الإنسان أن يسعى إلى تجريد القدر من غموضه، لفهمه والتصدي له. في المأساة اليونانية نجد «البطل المأساوي» يدرك أن الحياة فوضى من الأحداث والتناقضات، ويدرك أن ما يجري في الكون من عمل الأقدار، ولكنه يسعى إلى تخطي ذلك كله بالإنسان، محاولاً الوصول إلى معرفة حقيقة الكون، وإلى تنظيم العالم بما يتوافق مع الإنسان.

وعلى الرغم من النهاية المفجعة دائماً لإصطدام الإنسان مع القدر وإنهزامه في النهاية فإن بطل المأساة يتصدى للقدر ويصل دائماً إلى غايته (فأوديب يكتشف أنه هو نفسه سبب اللعنة التي حلت على طيبا، وأورست يقتل أمه وعشيقها)، ولكن بعد أن

---

(١) معلوف انطوان ـ المدخل إلى المأساة ـ التراجيديا ـ والفلسفة المأساوية ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٢ ـ ص ٦٤.

(٢) Commelin P. Mythologie grecque et romaine - Ed. Garnier frères, Paris 1960 - P. 5.

يدفع ثمناً باهظاً، حياته أو عرشه، أو أمه(١). فمقاومة الإنسان للقدر يشكل صورة عن حريته.

إن إنسان المأساة هو إنسان حدّ قدر الإمكان. إن بإمكان الإنسان إن يصارع القدر وأن يتصدى له، لا معاناته فحسب، إذا أراد أن يبقى إنساناً، فيحاول إختلاس مصيره من يد القدر، وجعله يتم على يده هو. إن الإنسان، وفق ذلك، نظير «بروميثيوس» Prométhée حين إختلس النار من الآلهة وأعطاها لبني الإنسان. وسواء عنده بعد ذلك أن تغفر له الآلهة، أو تكبّله على صخرة، وترسل إليه نسر ينهش كبده إلى الأبد، إذ كانت كلما أتى عليها النسر تنمو من جديد.

وهكذا فإن البطل المأساوي يختلس نار مصيره من يد القدر أو المعبّرين عنه، الآلهة، وسواء عنده بعد ذلك أن تطلقه، أو تجعله يحترق بما إختلست يداه. فإنه لا بد أن ينهض من رماده، نظير طائر الفينيق، بطلاً، مجده أنه حقق «إنسانيته» أو حقق ذاته في عالم كل ما فيه يستحق الإنسان. حسبه أن يردد مع «بروميثيوس» بإرادتي إرتكبت خطيئتي.. بإرادة الإنسان، لا الأقدار، أتى عملاً، فهو نشوان بأنه ثأر للإنسان من الأقدار، نشوان بروح تخطيّه للأقدار...(٢)،

لقد أيقظ بروميثيوس في الإنسان الوعي الذاتي وروح البحث والإبداع، ومنحه القوة والإرادة من أجل السيطرة على العالم. إذا، ليس بعيداً أن يبقى شخص بروميثيوس رمزاً لإعلاء الوعي الذاتي لدى الإنسان، فهو تجسيد للقدرة الإنسانية بالذات، وقدرة الإنسان على تكوين ثقافته وإبداعها. لذا فإن التصور الأسطوري حول الآلهة، بإعتبارها حاملة الثقافة ومجسّدة للمعرفة المطلقة يتراجع لتحل محله رؤية جديدة تؤكد على حرية الإنسان وإرادته بإعتباره خالق تاريخه بنفسه، ومحوّر العالم(٣).

وهكذا يستمر الوجود الإنساني، في المأساة الأغريقية، في صراع دائم بين الإنسان والقدر، على مواجهة فعل القدر بفعل الإنسان، وهذا الفعل الذي يقوم به البطل المأساوي يعتبر عملاً إنسانياً يطبع القدر بطابع الإنسان.

---

(١) commelin P. Mythologie - Op. cit. voir: P. 281 et P. 362.

(٢) معلوف أنطوان ـ المدخل إلى المأساة ـ مرجع سابق ـ ص ٦٩.

(٣) Marx - Difference de la Philosophie de la nature chey Démorcrite et Epicure - Trad. Jacuqes Ponnier - Ed. Ducros, Paris 1970 - P. 177.

ولما كانت الحياة ميداناً دائماً للصراع المأساوي، ومفارقة دائمة بين هزيمة ونصر، فقد بقي أبطال المآسي اليونانية (رمزاً) تنبض في وعي الحضارة المعاصرة، فلسفة وفنوناً مختلفة، إذ همّ الإنسان النشيط الفعّال أن يفرض طابعه على الكون والمصير بطابع إنساني. وما يزال «أوديب» إختصاراً لحقيقة إنسانية عانى منها البشر ويعانون، في لا وعيهم، ويبقى «أورست» Oreste شاهراً السيف على ما يراه ظلماً حتى لو كان له وجه الأم نفسها، وما زال «بروميثيوس» إختصاراً لتحدي الآلهة نفسها في سبيل البشر[١].

وهكذا، تظل أبطال المآسي حيّة نابضة في أعماق الإنسان المعاصر ووجدانه، تدعوه دوماً إلى المواجهة والرفض والتصدي لكل ما هو مفروض عليه ومقرر سلفاً، وإلى النهوض من رماده نقياً متجدداً في نوعية جديدة ومؤكداً حقيقته المطلقة، أي إثبات وجوده وتحقيق ذاته ككائن نشيط ومبدع.

لقد استطاعت المأساوية، بفعل روح التخطّي، أن تكشف عما في حياة الإنسان من مفارقات Paradoxes، وأن تعالج، بالتالي، مجاهدة الإنسان الدائمة بين العقل والشهوة، السيادة والخضوع، الضرورة والحرية. إن المآسي اليونانية باقية حتى في عصرنا الراهن، عصر العلم والتقنية الهائلة. والبطل المأساوي الذي يمثل، بفعل روح التخطي، نزوع البشر، وسعيهم إلى فرض الذات على العالم، يدرك أن الإنسان مقيّد بالحتميات، والضرورات، ولكنه يندفع بقناعته الشخصية إلى فرض حريته عليها، «فيتعانق في داخله الحتمي والإختياري، والقدر والحرية، والجبرية والقدرية، عناقاً رهيباً رائعاً هو شرف الإنسان وخاصته دون سائر المخلوقات»[٢].

وهكذا يعبّر البطل المأساوي، عند قدماء الأغريق، عن الوضع البشري في مواجهة العالم، أو عن الإنسان في مواجهة الأقدار علّه ينتزع منها مصيره ومصير العالم ليؤكد وجوده وتحقيق ذاته وحريته.

أن التطور التاريخي للحضارة يؤكد على إيمان الإنسان بنفسه وبقدراته كما أن فلسفة الإنسان في القرن الخامس قبل الميلاد، عصر إزدهار الحضارة اليونانية، التي عكست ما جرى من تغيرات سياسية وإجتماعية وروحية، تنتقل من العجز الذاتي إلى تأكيد الذات. وبذلك، فإن التصور الفلسفي للعالم والإنسان تغيّر هو أيضاً. وينقلنا

---

(١) معلوف أنطوان ـ المدخل إلى المأساة ـ مرجع سابق ـ ص ٧٠.

(٢) نفس المرجع ص ٧١.

هذا إلى نقطة التحول في الفكر الفلسفي اليوناني القديم، المرتبطة بتصورات السفسطائيين. وبسقراط، ذلك أن التطور التاريخي للتفكير الفلسفي كان يقتضي، أن تتجه الفلسفة الجديدة من المشكلات الكونية المتعلقة بأصل العالم وتفسير الوجود إلى طرح مشكلة وضع الإنسان في الكون وأن تجعله محور التفكير.

٢ ـ مشكلة الإنسان في الفلسفة القديمة

في القرن الخامس ق. م. كانت التغيرات الاجتماعية والسياسية والروحية، وراء التحول الجذري، الذي أصاب الحياة اليونانية. وكان لا بد، تبعاً لهذه التغيرات الجذرية، أن يختلف النظر إلى علاقة الإنسان بالوجود. فقد كان لظهور أشكال جديدة للتنظيم السياسي للطبقة المسيطرة ـ أنظمة الحكم الديمقراطي ـ أثرها في إشاعة الحرية الفكرية والروح الفردية، وفي هدم كل قديم سواء في المعتقدات والتصورات الدينية والأخلاق والعادات والتقاليد كلها بإعتبارها قيوداً غير مقبولة على تفكير الإنسان ونزعاته الطبيعة. وهذا يعني أن تياراً من العقلانية والشكية يلقي ظلاله على المجتمع اليوناني القديم. ولذا كان لا بد للفلسفة، التي ستعبّر عن التطور الروحي من تلك الفترة التاريخية أن تجسّد النزعة العقلية التي تتوافق مع الحرية الشخصية، التي تكمن في صلب النزعة الفردية. «وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية، ما دامت تقوم على الإستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية»[1]. هذه النزعة الفردية الجديدة التي ستعبّر بعمق عن طبيعة الإنسان ذاته، وكأنها المقياس الوحيد في النظر إلى الوجود والحياة؛ وفي هذا تغيير شامل لمجرى تطور التفكير الفلسفي اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية، من النظر في الوجود إلى النظر في وضع الإنسان في الوجود. ومثّل هذا الإتجاه طرفان: السفسطائيون الذين رفضوا المشكلات الكونية، مشكلة الواقع المطلق، المستقل عن الإنسان، والذي هو لا محدود؛ لأنهم كانوا معنيين فقط بالحياة الإنسانية، وفي طبيعة الإنسان. أما سقراط فإنه يواصل هذا الإبتعاد عن النظر في الكون، في العالم الخارجي، «إلى البحث عن الحقيقة الباطنية للإنسان»[2].

بتعبير آخر، بينما كان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل يسعون إلى إيجاد نظرة إلى العالم ككل، بعيد عن الأساطير، فإن السفسطائيين وسقراط شرعوا في وضع نظرة

---

(١) بدوي عبد الرحمن ـ ربيع الفكر اليوناني ـ مرجع سابق ـ ص ١٧١.

(٢) آل ياسين جعفر ـ فلاسفة يونانيون ـ عويدات بيروت ١٩٧٥ ـ ص ١٤٧.

فلسفية عن الإنسان تكون مستقلة عن الأساطير ومتحررة من الآراء والمعتقدات الدينية.

ويتجلى هنا جانب فلسفي ذو أهمية مبدئية ألا وهو ظهور مشكلة الإنسان في الفلسفة، بشكل صريح، وجعلها المشكلة الأساسية في التفكير الفلسفي.

١. مسألة الذات ـ «الإنسان مقياس كل شيء»

لا شك في أن السفسطائية، كحركة فكرية، غيرت مجرى النظرة الفلسفية القديمة التي كانت تتجه إلى الخارج، فجعلتها نظرة داخلية وربطتها بالإنسان فجعلته مقياس الأشياء جميعاً، ودفعته إلى النسبية في نظرته نحو الأشياء وكافة المفاهيم الإنسانية، بما فيها المعايير والقيم الأخلاقية. لقد أمعن السوفسطائيون في داخلهم، في فكرهم وطبيعتهم، أكثر من النظر خارجهم، في عالم الأشياء...»[١].

وقد تجلّى هذا الإتجاه في القول الذي يلخص تعاليم «بروتاغوراس» Protagoras (٤٨١ـ ١١ ق.م): «الإنسان مقياس كل شيء، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[٢]. لقد أطاح المبدأ الذاتي القائل: «إن الإنسان مقياس كل شيء» بكل حقيقة موضوعية توجد مستقلة عن الذات الفردية، ليضع التأكيد كله على الفرد، بحيث يصبح الفكر متمركزاً حول الذات.

وعادت هذه النزعة الجديدة تعبّر بعمق عن طبيعة الإنسان ذاته، عن مسألة الوعي الذاتي، في الفلسفة الحديثة، التي تعكس صراع الطبقة البرجوازية الصاعدة لتحرير الفرد من هيمنة الإقطاع.

فإذا لم تكن هناك حقيقة موضوعية فكذلك أيضاً لن يكون هناك قيم أخلاقية موضوعية. فالفرد مقياس الخير والشر والعدل والظلم، وبالتالي فليس من قانون أخلاقي عام يخضع له الناس جميعاً، وقوانين الدولة لا يمكن أن تقوم إلاّ على القوة. فطبيعة الحياة تتجلى في النزوع، والرغبة، والشهوة والقوة التي هي مصدر كل شيء، والتي تدفع الفرد إلى تحقيق إشباعها لبلوغ السعادة[٣].

---

(١) ديورانت ويل ـ قصة الفلسفة ـ ترجمة أحمد الشيباني ـ المكتبة الأهلية ـ بيروت ١٩٦٥ ـ ص ٤٥.

(٢) الأهواني أحمد فؤاد ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٥٤ ـ ص ٢٧٠.

(٣) ديفو ـ الفلسفة اليونانية ـ أصولها وتصورها ـ ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكريا ـ دار العروبة ـ القاهرة ١٩٥٨ ـ ص ١٠٣.

وهكذا كان السفسطائيون أوّل من تلمّسوا الطريق نحو فكرة القوة واعتبروها السلطان الذي لا يقهر. «فلا يلعن الظلّم إلاّ من لا يقوى على إرتكابه»، فكأن القوة هنا غرض يطلب لذاته لا وسيلة إلى خير أعظم[١]. لقد خبر السفسطائيون بموقفهم هذا طبيعة الأفراد، فكانت تعاليمهم الفلسفية بلورة للدوافع التي تحكم الناس وصياغة الواقع الجديد لليونانيين بصورة واقعية. وعليه فإن طابع وطرح القضايا الفلسفية يرتبط إرتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع؛ وتأتي الفلسفة لتعبّر عن عصرها. ويعّد السفسطائيون أبناء عصرهم، إذ كانت مهمة السفسطائيين «أن يعبّروا عن هذا الوعي الجديد وأن يشبعوا الحاجة العملية إلى أفكار جديدة وإلى أسلوب جديد يقوّمون فيه هذه الأفكار»[٢] إن تعاليم السفسطائيين كانت في الواقع هي بلورة في الفكر المجرد للإتجاهات العملية لتلك المرحلة التاريخية.

إن هذه التعاليم التي تعكس واقع العصر وطموحاته الفردية تفضي إلى الرفض والشك وعدم الإيمان. فالإتجاه العام لهذه التعاليم هو إتجاه مدّمر للدين والقيم الأخلاقية وكل المؤسسات القائمة؛ ولكن لا يبقى سوى التأكيد على إرادة الفرد المتطرفة في نزعاتها وشهواتها.

وهكذا ترقى الفلسفة السفسطائية إلى مستوى الإعلان بحق الذات أو الإنسان كقوة فاعلة في العالم، مسؤولة عن اختيارها.

إن إعلان «بروتاغوراس» بأن الإنسان مقياس كل شيء» هو التأكيد المطلق للمبادىء الذاتية والمتمركزة حول الذات؛ إذ جعلت هذه المبادىء من الإنسان أن يحمل وحده عبء وضعه البشري، وإنسانيته بما فيها من نزعات وشهوات وتحمل مسؤولية؛ فلا شأن لإرادة الآلهة أو لإرادة أي سلطة أخرى في سعي الإنسان إلى تحقيق ما يراه هو، حقاً أو عدلاً. بحيث رجعت نتيجة هذا الموقف في نهاية الأمر تصف الحركة الفكرية التي ظهرت في الحضارة اليونانية بأنها تبحث عن الإنسان كإنسان، وتعزيز إيمان الإنسان بنفسه، وبقدرته على سيادة مصيره، والتحكم بالأقدار.

ومن الدلالة الفلسفية أن عادت هذه النزعة الجديدة لتعبّر بعمق عن عقلانية القرن الثامن عشر التي شددت على قيمة الإنسان المطلقة، وآمنت بقدرة الإنسان

(١) إل ياسين جعفر ـ فلاسفة يونانيون ـ مرجع سابق ـ ص ١٥٥.

(٢) الأهواني أحمد فؤاد ـ نصّ وارد في: فجر الفلسفة اليونانية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٥٧.

وعقله على فضّ أسرار الكون، وسيادته بالعلم والتقنية، أي الإيمان بقدرة الإنسان على أن يكون سيّد نفسه وسيّد العالم.

وفق هذا التصور، يمكن القول، أن هناك كثراً من الشبه بين النزعة السفسطائية وبين عصر النهضة: فنزعة عصر النهضة هي نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان ومجّدته، وكذلك فعل السفسطائيون، إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم كلها إلى الإنسان نفسه بإعتباره «مقياس كل شيء».

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السفسطائيين كانت عصر تنوير يونانياً وهي بذلك تتماثل مع عصر التنوير للحضارة الأوروبية، من حيث أن نزعة التنوير هي الإيمان بالتقدم المستمر للحضارة الإنسانية، والإيمان بقدرة الإنسان، على أن يكون سيّد مصيره وسيّد العالم، وجعل السيادة للعقل في إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة، والإيمان بالنزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته وإستقلاله الأساس لكل تقويم[1].

إن هذه المماثلة بين عصر السفسطائية وعصر التنوير تقوم على إعتبار أن السفسطائية «كانت تمثل أحد خطين: مجموعة حملت لواء الجديد فهدمت بذلك كل قديم سواء في الدين والأخلاق... ومجموعة هدفت نحو التطوير فكانت رائدة الفكر الحرّ»[2]. وهكذا يمكن إعتبار السفسطائية. نزعة التنوير عند اليونان، من حيث أنها ثورة فكرية ناتجة عن نزعة ملحّة نحو إيجاد نظرة جديدة في الكون وفي الوجود الإنساني.

في هذه الإنطلاقة من «الذات» تمثل إنقلاباً جذرياً انتقل بالتفكير الفلسفي من النظر في الطبيعة الخارجية إلى الطبيعة الداخلية، وخصوصاً لدى سقراط الذي وجّه كل إهتمامه الفلسفي إلى الذات. إذ كان الفلاسفة اليونانيين الأوائل، بدءاً من طاليس وحتى بداية القرن الخامس ق.م، معنيين في الأساس بالمشكلات الكونية، وكان الإنسان قد أخذ يدخل في التفكير الفلسفي إلى أن أصبح محور التفكير في الفلسفة الجديدة؛ إذ ليست مهمة الفلسفة، عند سقراط، النظر في مسائل «نشأة الكون»، وتفسير الطبيعة، بل محاولة أن يعرف الإنسان نفسه، أي محاولته لبناء إنسان جديد.

---

(١) بدوي عبد الرحمن ـ ربيع الفكر اليوناني ـ مرجع سابق ـ ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) آل ياسين جعفر ـ فلاسفة يونانيون ـ مرجع سابق ـ ص ١٥٣.

٢ ـ نظرة جديدة إلى الإنسان

كان لـ «سقراط» (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م) Socrate دوراً كبيراً في تكوين فلسفة الوجود، إذ بدأت الثورة الفكرية تتوجه منه في الفلسفة اليونانية فتحول الإهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه بإعتباره محوراً للتفكير الفلسفي، وأصبحت الذات البشرية هي غاية الفلسفة؛ إذ لا بد للفلسفة من أن تجعل من الإنسان محور تأملاتها. ومن هنا فقد ذهب سقراط إلى أن مهمة الفلسفة ليست النظر في الطبيعة والعالم، بل في معرفة الذات: «أيها الإنسان اعرف نفسك». والمعرفة هي إستجلاء الحقيقة الشاملة» المؤسسة على العقل. بيد أن معرفة الذات ليست نشاطاً تأملياً مجرداً، وإنما هي في صميمها فاعلية لا تكفّ عن التحقق والبحث الدائب عن معنى الوجود.

ولا بد لكل إنسان من أن يعود إلى الذات حتى يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه[١].

والواقع أن الفلسفة لم تقطع صلتها بالحياة، فقد حرص سقراط على ربط المعرفة العقلية بمشكلات السلوك الإنساني والإرادة والحرية والسعادة. حقاً لقد حاول سقراط أن يعطي الأخلاق طابعاً عقلياً، فقال إن الفضيلة علم والرذيلة جهل، إذ كان يعتقد أن السبب الذي يجعل الإنسان يرتكب الشر هو إفتقاده إلى المعرفة، ولو عرف لما ارتكبه. وإذن فالسبب الرئيسي للشر هو الجهل الذي ما زال في داخل النفس، ولكي يصل الإنسان إلى الخير لا بدّ له من إكتساب المعرفة، ومن ثم فالخير هو المعرفة. وهذا يعني أن الإنسان إذا حصل على المعرفة لا يستطيع أن يتصرف إلاّ وفق ما هو خير وحق[٢]. والواقع أن الإرتباط بين المعرفة والخير من العلامات المميزة للفكر اليوناني، إذ بات تطور الوعي الخلقي أهم مؤشر لتطور الشخصية الإنسانية. فالإنسان بحاجة إلى أن يعي نفسه، أن يدرك عبر المعرفة القوى الكامنة في داخله، حتى يستطيع إستخراج ما في داخل ذاته من عناصر الخير والشر. وبفضل المعرفة يتمكن الإنسان من السمو بنفسه فوق مستوى الخضوع للأهواء والإنفعالات الكامنة فيه. فغاية المعرفة هي «تنقية الروح عن طريق تطهير الإنفعالات»[٣].

---

(١) كريسون أندريه ـ سقراط ـ ترجمة بشارة صارجي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ٧٦.

(٢) رسل برتراند ـ حكمة الغرب ـ مرجع سابق ـ ص ٩٩.

(٣) نفس المرجع ـ ص ١٨٨.

«المعرفة تقوم بعلمية تطهير Catharsis فتصبح طريق التحرير، ويصير الإنسان سيداً لنفسه مالكاً لإرادته، ملتزماً فعل الخير ضرورة. من سيطر على أهواء جسده، عن طريق المعرفة، ملك إرادته حقاً فلم يعد قادراً إلاّ على فعل الخير، إذ أن أي نكوص أو تراجع لا يعود ممكناً. . . إرادة الإنسان تكمن في فعل الخير، الإرادة هي الخير لأنها الحرية التي تمر عبر المعرفة، وكل شر يعني أن الإنسان لم يملك بعد إرادته. ومثل هذه الإرادة تقوم إذن على أساسين متلازمين: المعرفة والتزام الخير. المعرفة تطهّر والخير يهيمن سيداً مطلقاً»[1].

فعن طريق المعرفة، يضيء العقل، وينكشف الوجود الحقيقي، ويولد في الإنسان حب الخير الذي يشمل كل القيم الإنسانية. غير أن الوصول إلى الحقيقة يقتضي الشجاعة في طرح الأعراف والتقاليد والأفكار المسبقة والبدء من جديد، فالفلسفة ترفض الواقعة المباشرة التي مصدرها الحسّ المباشر، لكي تنطلق في البحث عن حقائق جديدة تزيد مضمونها غنى وعمقاً. وهذه الشجاعة الفكرية تجعل الفلاسفة يعيشون دائماً في خطر. وهكذا كان مصير سقراط الموت، لأنه وضع العقل فوق العادات، وفوق الخوف من الآلهة؛ وذهب إلى أن كافة الأمور في المجتمع، كما في الطبيعة، تخضع لقانونيات عامة، ولا يستحق الإنسان أن يكون جديداً بإنسانيته إلا عندما يسعى للوقوف على القوانين العامة لإرتباطه بما يحيط به. ولكن محاولة سقراط إرساء الحقيقة القائلة بأن العقلانية مبدأ جوهري في الوجود الإنساني، كانت سبباً في تعرض فلسفته للنقد وتعرضه للموت. ذلك أن ممثلوا الطبقة السائدة شعروا، منذ ذلك الحين «أن العقل، الفكر النقدي، يمكن أن يغدو سلاحاً رهيباً موجهاً ضدهم». بيد أن مصير سقراط كان يعني، في الوقت ذاته، «ولادة نظرة جديدة إلى العالم، تقوم على المعرفة، لا على الإيمان الأعمى بالقدر، أو الخوف من إنتقام الآلهة»[2]. وهذا يعني أن موت سقراط هو أول شهداء الحقيقة، الذي أعلن حق الإنسان في حرية الفكر. إن نسيج الوجود الإنساني هو التفكير و «الفلاسفة عشاق الوجود الحقيقي، وعشاق الحقيقة»[3]، ومن ثم فإن التفكير هو تأسيس الوجود. والتفكير يعني إدراك العالم بهدف تغييره والسيطرة عليه. «فالفلسفة لم تكف أبداً عن تأكيد دعواها بأن لها الحق في توجيه جهود الإنسان في سبيل

(١) زيناتي جورج ـ رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ دار المنتخب العربي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) كيريلينكو وكورشوفونا ـ ما هي الفلسفة ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٧ ـ ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣) أفلاطون ـ جمهورية أفلاطون ـ ترجمة حنّا خبّاز ـ دار الكاتب العربي ـ بيروت، بدون تاريخ ـ ص ٢٨٠.

السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع، ولم تكف عن إقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع وأعمّ المفاهيم التي تكفل معرفة العالم»[1].

غير أن السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع تفترض معرفة الحقيقة المطلقة واستيعابها من خلال العقل، ذلك أن الحقيقة شيء كلي، في مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء، والشكل المباشر الذي تتخذه في إدراك الفرد. ولما كانت الفلسفة، من حيث طبيعتها، هي بحث في العقل، فإن تحقيق العقل هو غايتها. «فالفلسفة تصل إلى منتهاها حين تكون قد صاغت نظرتها المتعلقة بعالم يتحقق فيه العقل. . . .»[2]. إن الفلسفة الحقة ليس لها من غاية إلاّ أن يحكم العقل الواقع، ذلك أن العقل هو قانون الوجود.

إن الفلسفة لا تتحقق إلاّ بالخروج من الإرتداد إلى الذات، والخروج أيضاً من الواقع الحسّي الجزئي والمباشر، وتوجيه تجاوز الإنسان وتخطيه لذاته من أجل إستجلاء الحقيقة المطلقة.

٣ ـ الإنسان والعالم العقلاني عند أفلاطون ـ

وهكذا كانت الفلسفة عند «أفلاطون» (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م). Platon بحث عن الحقيقة المطلقة، عن العالم العقلاني للعقل. يؤمن أفلاطون أن هناك عالم من الحقائق المطلقة الخالدة، المتعالية على الأشخاص والأشياء المحسوسة، عالم مكّون من مُثل كافة الأشياء الجزئية القابلة للزوال، عالم ثابت، أزلي من الحقائق المطلقة والمبادىء الأخلاقية التي يتم إستيعابها من خلال العقل.

«إن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحّل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصوى التي منها يستمر الكون»[3].

تنطلق الفلسفة عند أفلاطون من عالم الواقع، لكن عالم الواقع مشوش وهمي، أنه مختلط بالزيف وبما هو جزئي ومباشر وعابر، ومن ثم تصبح الفلسفة مهمة يتعين أداؤها. وتبدأ مسيرة العقل بفقدان الثقة في عالم الأشياء الحسّية والواقع الحسّي

---

(١) ماركيوز هرنرت ـ العقل والثورة ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف ـ القاهرة ١٩٧٠ ـ ص ٤٠.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٥٠.

(٣) ستيس وولتر ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٧ ص ١٥٦.

الجزئي المباشر. أن الفلسفة هي رفض للزيف والخداع والظن، أنها رفض للواقعة المباشرة. ويؤكد أفلاطون الفهم العقلاني للفلسفة كمحبة للحكمة، الكامنة فقط في «النخبة». «الفيلسوف الحقيقي هو المغرم، كل الغرام، بالحكمة في كل فروعها... والفلاسفة الحقيقيون هم الذين يحبون أن يروا الحقيقة»[1]. وتكمن الحكمة في فهم الواقع المتعالي، أي عالم المثل، عالم الحق والخير والعدل،[2].

لقد أدرك أفلاطون أن هناك رابطة بين الفلسفة وتحقيقها، إذ أنه بدون الفلسفة لا يمكن الإهتداء إلى العدالة الحقة وتدعيمها بالنسبة للدولة وللفرد. فلا «دولة، ولا نظام، ولا فرد، يمكن أن يبلغ، أو تبلغ الكمال ما لم تلق مقاليد الأحكام فيها إلى أيدي الفلاسفة القلائل... أو أن يحصل الملوك... بإرشاد إلهي، على محبة حقيقية للفلسفة الصحيحة»[3].

الفلسفة إذن محتاجة إلى سلطة سياسية حتى تكون ذات تأثير فعَّال في الواقع وتغييره. لكن هذه السلطة، عند أفلاطون، ليست سوى سلطة العقل والحق المطلق. ومن ثم فالشرط الأساسي للفلسفة هو الإيمان بقوة العقل، إذ أن الفلسفة لا تستهدف إلاّ أن يحكم العقل الواقع لأن العقل يتقدم عبر التاريخ؛ غير أنه لا بد من الإنسلاخ عن الواقع المزيف، الزائل والوهمي. وفي هذا الصدد يقول أفلاطون «إن التطبيق لا يبلغ مبلغ النظرية من الكمال»[4]. غير أن الفلسفة إذا كانت تعني إشاعة التفكير العقلي فينبغي على الفيلسوف الحق أن يسعى جاهداً إلى إدخال الفلسفة أرض الواقع وتغلغها في الواقع حتى يتحول الواقع المزّيف إلى واقع حقيقي وذلك تحقيقاً للدولة المثلى.

والدولة المثلى، في نظر أفلاطون، هي الدولة التي تنتظم أمورها بإعتبار ما هو «خير» إعتباراً معقولاً.

والدولة المثلى يجب أن تحكمها طبقة من الحكام يختارون لمنصبهم بفضل مقدرتهم على إدراك المبادىء التي تقوم عليها الدولة وجدارتهم في تطبيقها. ولتحقيق هذا الغرض لا بد من «تسليم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة»[5]. ويلي طبقة الحكام

---

(١) أفلاطون ـ جمهورية أفلاطون ـ مرجع سابق ـ ص ٢١٠ ـ ٢٤٧.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٥٦.

(٣) نفس المرجع ـ ص ٢٧٧.

(٤) نفس المرجع ـ ص ٢٤٣.

(٥) نفس المرجع ـ ص ٢١٠.

طبقة الجيش للدفاع عن الدولة، وطبقة الصنّاع والعمال لإستغلال مواردها.

ويقابل تقسيم الدولة إلى طبقات ثلاث تقسيم نفس الإنسان إلى قوى ثلاث، القوة العقلية، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية، فحاكم الدولة وهو رجل فيلسوف يمثل الرجل العاقل ويقابل في نفس الإنسان القوة العاقلة، والجندي يمثل الرجل الحماسي وهو يقابل القوة الغضبية في نفس الإنسان؛ والصانع أو المنتج يمثل الرجل الشهوي الذي تتنازعه الرغبات المختلفة وهو يقابل القوة الشهوية في نفس الإنسان[١].

وكما أن العدالة في الدولة تقوم بقيام كل فرد بالعمل الخاص بطبيعته، هكذا العدالة في النفس تقوم بقيام كل قسم منها بعمله الخاص به. فالعقل يضبط الشهوات حاكماً في المدى الذي يطلقه للرغبات، والشجاعة تساعد العقل في عمله لتأييده ضد الشهوات[٢].

ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين. أحدهما عنيف جموح، والآخر قوي ليّن، وفي العربة سائق يكفّ الحصان الجموح مستعيناً بالحصان القوي عن أن يجنح بالعربة. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل السائق (العقل) فهي تمنع الشهوات أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأ تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون القوة الشهوية عارفة لحدودها وخاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل[٣]. أما إذا ترتبت هذه القوى تركيباً عكسياً، فسينتج عن ذلك فساد في النفس، يتجلى في الشر أو الرذيلة. فالمثل الأعلى للنفس هو في إنسجام هذه القوى المختلفة، أي أداء كل لوظيفته الخاصة.

لقد استطاع أفلاطون أن يرسم قوى النفس البشرية، مميزاً الإنسان بالقوة العاقلة أو العقل. وهكذا لما كان عمل الفرد على أتمه إذا كانت تمليه الشهوة تؤيدها الشجاعة ويقودها العقل ويكبح جماحهما، فهو كذلك في الدولة المثلى (رجال الصناعة ينتجون، ورجال الحرب يحمون، ورجال المعرفة والعلم والفلسفة

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٧٠.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٠١.

(٣) كرم يوسف ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ دار النهضة ـ القاهرة ١٩٦٦ ـ ص ٨٩ ـ أنظر كذلك ـ عبد الرحمن بدوي ـ «أفلاطون» ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٩ ـ ص ٢٠٤. أنظر أيضاً: نظلة الحكيم ـ محمد مظهر سعيد: «جمهورية أفلاطون» ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٣ ـ ص ٧٦ ـ ٧٧.

يحكمون)، لأن الناس إذا لم ترشدهم الفلسفة كانوا جمهوراً من الجهلة من غير نظام، كالشهوات الجامحة وقد أطلق لها العنان. فالناس في حاجة إلى هدى الفلسفة والمعرفة والحكمة، كما تحتاج الشهوات إلى نور العقل. وبناء على ذلك، كان الحاكم الفيلسوف هو الرجل الجدير بقيادة الأمة. وبناء على ذلك، كان الحاكم الفيلسوف هو الرجل الجدير بقيادة الأمة. ومن ثم نفهم لماذا أصرّ أفلاطون على أن الفلاسفة هم الذين يجب أن يحكموا العالم. «لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام، فلسفة صحيحة تامة. أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد. . . .»[1].

يسعى أفلاطون من خلال تحليله للطبيعة البشرية إلى رسم معالم الدولة المثلى: حيث يجب إخضاع الناس إلى نظام وحيد، أي ذلك التنظيم الإجتماعي الصارم الذي تتسلسل فيه طبقات ثلاث صعوداً (الصناع والمحاربون والحكام) ويسوده مبدأ جماعي يميل إلى إلغاء أية نزعة إلى الفردية الأنانية لدى المشتركين في المجموعة.

إن بناء الدولة السياسي عند أفلاطون هو في الشكل على قمته طبقة الحكام الفلاسفة يحميها ويدافع عنها الجند، والقاعدة هي طبقة الصناع والمنتجون. ولكن الحكام يضبطون سير الصناعة والجيوش في وحدة من التناغم والإنسجام.

يرى أفلاطون أن العدالة في الدولة هي أن يلزم كل فرد العمل الذي يجده والخاص به. هذا النوع من «الإستبداد» «يهدف إلى إقامة إنعكاس على الأرض للعدالة «الرياضية» التي تسود العالم المثالي، بحيث يتجلى هذا الإنعكاس بصورة ولاء شمولي للدولة»[2].

والعدالة في الفرد هي التعاون الفعَّال بين القوى المختلفة التي تتألف منها طبيعة الإنسان. فالإنسان عبارة عن عالم من الرغبات والشهوات والآراء، فإذا إتسقت هذه القوى النفسية وتعاونت فيما بينها ظهر هذا الإنسان رجلاً حكيماً عادلاً. وإذا إختل التوازن بين هذه القوى وسيطرت الشهوات على سائر القوى أو إذا استبد العقل فيها بشكل مطلق تصدعت أركان الشخصية وسرى إليها الشر والفساد. فالعدالة هي الحق والنظام والجمال في النفس. فالرجل العادل لا يدع قواه الروحية تتجاوز حدود

---

(١) أفلاطون ـ الجمهورة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٤.

(٢) غريغوار فرنسوا ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ ترجمة قتيبة المعروفي ـ منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٨٤ ط ٣ ـ ص ٣٩ ـ ٤٠.

إختصاصها، وتتدخل في إختصاص غيرها. . . وإذ هو سيد نفسه يعقل خلقه ليكون على أتم وئام مع نفسه، ويجعل القوى الثلاث تعطي نغمة واحدة. . . .»[1].

وعلى هذا النحو يصبح المجتمع العادل صورة للشخصية المتزنة الخاضعة للعقل والتي تسعى لتحقيق مبادىء التصرف الصحيح الخالدة»[2].

إن الذات الإنسانية عن طريق الفلسفة والحكمة وبفضل الفلاسفة تتجاوز تناهيها ومحدوديتها وإنحصارها في الجزئي والفردي من أجل أن ترتفع وتسمو إلى اللامتناهي واللامحدود والكلي والإنساني.

إن موقف أفلاطون قد أحدث إنقلاباً في الفكر الفلسفي الإغريقي، إذ استعاد وجهة النظر التقليدية في الفكر اليوناني التي ترى أنه لا يمكن فصل الإنسان عن العالم، بل أنه مقيم في العالم. ولذلك يجب على السلوك الإنساني أن يتكامل، كترتيب مع الترتيب العام للكون[3]. إذ لم تعد الفلسفة تتحدث عن الأصل الغامض للعالم، بل العقل هو الجذر المطلق الذي يندرج في أساس العالم، ذلك أن العقل هو قانون الوجود، وهو بنية الوجود ونسيج الوجود الإنساني. والعقل الذي ينعكس بصور مختلفة، في نفسية الإنسان، في الدولة، في تناسق الكون، ليس متاحاً إلاّ للقلة من الناس «الذين يحبون أن يروا الحقيقة، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يغيّره الزمن، ولا تسطو عليه عوادي المحن»[4].

وبناء على ذلك، فتجاوز الإنسان للشهوات الغريزية الكامنة في ذاته، وإظهار القوة العاقلة من النفس وتعزيزها هو «الخير» الأسمى بالنسبة للإنسان. غير أنه هذا يقتضي جهاداً شاقاً وشجاعة فائقة حتى يتغلب العقل، القوة العاقلة من النفس على «الحيوان الوحشي» المتجسّد في القوة الشهوانية من النفس. وبذلك تكتسب النفس صفات جديدة تفتح أمامها آفاق بعيدة. إن النفس بإنتقالها من «ليل ظلام دامس، إلى نهار الوجود الحقيقي. . . تحذر التغاضي عن أية وصمة سافلة، لأن الصغارة أعظم ضد للنفس المتصفة بالميل التام لإمتلاك الحقيقة الإلهية والبشرية، في حالي وحدتها وتعميمها. . .»[5].

---

(١) أفلاطون ـ الجمهورية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٠٥.

(٢) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٠.

(٣) ميرغاستون ـ أفلاطون ـ ترجمة بشرة صارجي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ٣١.

(٤) أفلاطون ـ الجمهورية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٧ و ٢٥٩.

(٥) نفس المرجع ـ ص ٣٠٧ و ٢٦٠.

فالإنسان بحاجة إلى أن يعي نفسه، أن يدرك كل الإمكانات والقوى الكامنة فيه، حتى يستطيع أن يتجاوز ذاته ويرتفع إلى الكلي والإنساني. إن الفلسفة تعبر عن الشمولية الأساسية للإنسان، وهي نفسها التجاوز الإنساني. وعلى هذا تصبح الفلسفة أفقاً مفتوحاً، «وهذه هي الطريقة التي بحق ندعوها الفلسفة الحقيقية»[١].

«إن عاشق المعرفة الحقيقي يسوق كل عرق نابض في جسمه لإدراك الوجود الحقيقي». وينّبه أفلاطون هنا إلى أن «هذه القوة التي تهب للموضوعات ما فيها من معرفة يقينية، فتجعلها معروفة، وتهب لعارفها قوة الإدراك، هي ما يجب اعتباره «صورة الخير» الجوهرية. ويجب أن تحسبها أصل العلم والحقيقة، على قدر ما يتاح إدراك الحقيقة»[٢].

إن الفيلسوف الحقيقي، في نظر أفلاطون، هو «الذي يشتاق إلى الحكمة إشتياقاً كلياً لا جزئياً»؛ ويقول أفلاطون «فالذين يحبون الموجود والحقيقي، في كل موضوع، لا ندعوهم محبي التصّور، بل فلاسفة»[٣].

ولما كان طلب الفيلسوف هو الحق فإن غايته أيضاً هو العدل كرسالة حقيقية للفلسفة. «إن الفلاسفة عشاق الوجود الحقيقي، وعشاق الحقيقة»[٤]. إن الفلاسفة الحقيقيون الذي ينشدون الحق هم المؤهلون لإقامة الحياة الحقة والدولة المثلى. إن الفلسفة طريق شاق، «من أن درسها مختص بأبنائها الحقيقيين دون الأبناء غير الشرعيين»[٥]. ولهذا يخاطب أفلاطون الفلاسفة الحقيقيين بقوله: «أما أنتم فقد ولدناكم للدولة، كما لأنفسكم، لتكونوا قواداً وملوكاً في القفير، وقد هذبتم تهذيباً أفضل وأتم من تهذيب الآخرين. . . وعندما تتعودوا البحث في غوامض المواضع، ومتى ألفتموها فهمتم أكثر من أفراد الجماعة ألف مرة. . . بخصوص الأشياء الجميلة والعادلة والصالحة، والأصل الذي عنه نسخت. وبهذه الوسيلة ترون أن حياة هذه الدولة أمر واقع، وليست شبحاً رهيباً، كحياة الأمم الحاضرة المؤلفة من أقوام يتحارب أفرادها على الظلال، ويثيرون النضال على مناصب الحكم وكأنها شيء عظيم»[٦]. وهكذا، لما كان على الدولة المثلى أن تتأسس وتقوم على العقل فإن مبادئها ونواميسها وقوانينها لا تكون إلاّ عقلية؛ وأن تلك المبادىء والقوانين العقلية لا يتم إستيعابها إلاّ من خلال العقل، إلاّ من النخبة، من الناس العقلانيين، أي

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٣٠٧.
(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٦٥، ٢٦٦و ٢٩٠.
(٣) نفس المرجع ـ ص ٢٤٦ و ٢٥٤.
(٤) نفس المرجع ـ ص ٢٨٠.
(٥) نفس المرجع ـ ص ٣٢٦.
(٦) نفس المرجع ـ ص ٣٠٥، ٣٠٦.

الفلاسفة؛ ومن هنا، كان يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة.

وفق هذا المفهوم، «فالنتيجة واضحة وهي أن هؤلاء الفلاسفة الحقيقيين هم حكام الدولة المثلى»[1]؛ أي أن الفيلسوف هو وحده الجدير بأن يحكم.

لقد أنشأ أفلاطون نظرية لدولة مثالية (يوتوبيا). Utopie تقوم على تقسيم الطبقات. وطبقاً لهذه النظرية يقوم بحكم الدولة نخبة من الحكام ممثلين بالفلاسفة ويحميها الجند، بينما ينتج الصناعيون والمنتجون كل ما هو ضروري. ويرى «ماركس» أن في دولة أفلاطون المثالية فهم عميق للدور الذي يلعبه تقسيم العمل في تشكيل الدولة عند اليونانيين. «وبما أن تقسيم العمل في جمهورية أفلاطون، يعتبر المبدأ الأساسي لبنية الدولة، فما هي إذن سوى نسخة أثينية مثالية لنظام الطبقات المنغلقة في مصر القديمة»[2].

إن موضوعات أفلاطون الفلسفية في المثل الثابتة التي تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحّس المتغير إنما هي إنعكاس للنظام الاجتماعي القائم على العمل العبودي، حيث يحتقر فيه العمل اليدوي ويمجّد العمل الفكري. من هنا إنقسم المجتمع اليوناني نفسه إلى هذه القسمة المادي والروحي، أما من يمثل الجسد فهم العبيد بصفة عامة، أما السادة فهم من يعملون بعقولهم ويهتمون بمسائل الفكر أو الروح.

ورغم دراسة الفلاسفة اليونانيين لمايجب أن يفعله الإنسان، فإن تحريره كان من أبعد الأمور التي كانوا يفكرون بها؛ وسبب ذلك أن نظام الرق كان يشكّل جزءاً أساسياً من إقتصاد المجتمع اليوناني.

فالمفكرون اليونانيون، إذا كان بوسعهم، وهم يعممون ويستخلصون السمات الخاصة لبنية الحياة المعاصرة لهم، والتي تقوم على فكرة وحدة وإنسجام العلاقات بين المجتمع وأعضائه داخل الدولة، «أن يغوصوا مباشرة ويتشربوا الجوهر العام للوجود. غير أن إمكانات اليونانيين كانت محدودة هنا أيأً، باعتبار أن إنسجام العلاقات الإنسانية في دولة المدينة كان إنسجاماً وهمياً، أي أن تلك العلاقات كانت تقوم في أساسها على عمل العبيد»[3].

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٢٥٦.

(٢) Marx - Le Capital - L. 1. Op. cit. P. 265.

(٣) غاتشيف غورغي ـ الوعي والفن ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٩.

ولضمان بقاء النظام القائم وضمان إستمراريته كان لا بد من تسخير المجتمع لخدمة مبادىء أزلية أبدية ومطلقة، غير قابلة للتغير. غير أن هذه المبادىء في الواقع ليست أزلية ومطلقة، بل إنها مجرد إنعكاس للنظام الاجتماعي الذي تمتع أسياده بإمتيازاته. ومن هنا نرى «أن المبادىء الناجمة في الواقع من الإطار الإجتماعي القائم آنذاك تنقلب إلى دفاع عن هذا النظام وتبرير له». ويكشف لنا تاريخ البشرية أن كافة المصالح الطبقية في التاريخ أرادت أن تدفع عنها الفكر النقدي «بأن طالبت لنفسها بحقها في الإطلاقية، وبأن إحتمت في قلعة المبادىء المجردة المطلقة التي لا يمكن أن تكون محل شكوك أو تساؤل»[1]. وبالمثل، حين نتأمل فلسفة «أرسطو» (٣٨٤ـ ٣٢٢ق.م) Aristote في طبيعة الحقيقة وفي الفكر حتى نتبين فيها مذهباً في «الجوهر» Substance (بإعتباره يشكل المسألة الأساسية في الموضوع الكوني الأساسي للفلسفة)، و «الصفات» إلى جانب منطق صوري يتسم بالجمود يعكس كلاهما نظاماً إجتماعياً لا متحرك ويبرر. «إذ كان المجتمع العبودي، في حاجة إلى إفتراض أن للناس طبائع ثابتة لا تتغير وأن مجرى الأمور، كما كانت عليه في ذلك النظام الإجتماعي الخاص والمؤقت، يعتبر نتاجاً لقوانين خالدة»[2].

والفلسفة، إحدى أشكال الوعي الإجتماعي، تعبّر، في المجتمع الطبقي، عن إيديولوجية طبقة معينة؛ ولكي تبّرر وجود هذا النظام فإنها تضفي عليه طابعاً عقلياً.

وعلى هذا النحو، فإن فلسفات أفلاطون، وأرسطو ليست في الواقع إلاّ صياغة دولة عبودية في صورة عقلية.

وهكذا، إتجه أفلاطون إلى عالم الكمال المثالي والمطلق الذي يتم إستيعابه من خلال العقل، «عندما أقلقته أوهام الحواس وتبيّن مدى صعوبة فهم العالم والسيطرة عليه»[3].

إن أفلاطون بتأكيده على الأهمية الحاسمة للأفكار المطلقة وجوهر عالم الأشياء والحياة الإنسانية، فإنه يطرح المثل المطلقة، الأفكار الجاهزة والمقررة سلفاً لإبداع الإنسان، ويرى أن مهمته تكمن في تذكّر أو معرفة هذه المثل التي تتضمن كل الحقائق المطلقة، ويعمل من خلالها؛ من حيث أن الحقيقة تعني مطابقة أفكار الإنسان مع حقائق الوجود.

---

(١) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٩.
(٢) نفس المرجع ـ ص ٣٦.
(٣) نفس المرجع ـ ص ٣٦.

ومع ذلك، إذا كان ظهور الفلسفة في اليونان يدل على إنحسار الفكر الأسطوري وعلى بدايات معرفة من النمط العقلاني، فإن عقلانية أفلاطون، ومن بعده أرسطو، تساهم بقدر كبير للغاية في تطوير الفكر الفلسفي اللاحق. فالفلسفة عندهما هي ذروة الفكر السابق كله وخلاصة الروح الفلسفية اليونانية. وتكمن القيمة التاريخية العظيمة في أن تلك الفلسفة طرحت عدداً من القضايا الهامة، كقضايا الوجود والمعرفة والحياة الإنسانية، التي أصبحت المحور الرئيسي لجميع المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها.

لقد بدت هذه الثورة الفكرية هائلة وعميقة إلى حد ساد الإعتقاد بأن الفلسفة اليونانية هي أساس عصر النهضة والحضارة الغربية؛ لقد لعبت الفلسفة اليونانية دوراً هاماً للغاية في مجمل تطور الفكر الفلسفي العالمي.

لقد أسست الفلسفة اليونانية عقلاً، بعدما كان التفكير الأسطوري هو السائد والمسيطر على الحياة الفكرية والثقافية في المجتمعات القديمة. كان التراث الفكري اليوناني في جوهره حركة تحرر وتنوير، ذلك لأنه إستهدف تحرير الفكر من المعتقدات الأسطورية، وتخليص العقل من الخوف من كل ما هو مبهم وغامض، أي من سيطرة القدر الغامض واللاعقلاني الذي يكمن في الكون، والإنسان؛ وذلك عن طريق إستيعاب العالم من خلال العقل. إن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والإيمان.

إن تراث الحضارة اليونانية هو أساس عصر النهضة الأوروبية والحضارة الغربية؛ ذلك أن التصور التمجيدي للحضارة اليونانية، كما حدّده معظم مفكري الغرب، الذي يجعلهم أمة العقل والحرية والفردية، يلقي الضوء على أن الثقافة اليونانية هي بداية الإنسانية الحقة، وثقافة العقل والوضوح، وهي لهذا أساس العالمية في الفن والفكر والعلم والتنظيم السياسي. أما الإنسان اليوناني فهو يمثل الإنسانية الكاملة وهو نموذج الإنسان الخّلاق الذي تتجسّد فيه قيمة الحرية وكذلك قيمة الفردية، إنه الإنسان العقل[١].

٤ ـ الفلسفة ومصير الذات الفردية

لقد بلغت المنجزات الحضارية، الفنية والعلمية والفلسفية، التي أبدعها

---

(١) قرني عزّت ـ إعادة إكتشاف الثقافة اليونانية في الوعي المصري ـ مقال: مجلة «عالم الفكر» ـ الكويت ١٩٩١ ـ المجلد ٢١، العدد الأول ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

الإغريق الذروة في تلك الحقبة التاريخية من ديمقراطية الرّق في اليونان.

ولكن «حيث تكون العبودية الشكل الرئيسي للإنتاج، فإنها تحول العمل إلى نشاط عبودي وبالتالي تجعله مخزياً بالنسبة إلى الأحرار. وهكذا يسد الطريق الذي يؤدي إلى خارج هذا الأسلوب في الإنتاج، في حين أن العبودية تشكل من جهة أخرى عقبة في وجه الإنتاج الأكثر تطوراً، هذا الإنتاج الذي يتطلب الخلاص منها عاجلاً، وإن هذا التناقض يؤدي إلى زوال كل الإنتاج القائم على العبودية، وسائر الجماعيات القائمة على أساسه»[١].

فقد كان من شأن النظام العبودي أن جعل من المستحيل إطلاق قوى إنتاجية جديدة، وبدا الأمر بإنهيار نظام المدينة ـ الدولة في اليونان، نتيجة الأحداث السياسية والاجتماعية في تلك الحقبة. وقد إمتدت هذه الأزمة التي كانت تعود جذورها إلى علاقات الرق، إلى الحياة الروحية، وأدّت إلى تغيرات عميقة في الحياة الفكرية.

والفلسفة ليست شيئاً محايداً بعيداً عن تقدم وإنهيار الحياة الروحية فهي تترافق مع التطور السياسي والاجتماعي والفني، وما التنظيم السياسي والفن والفلسفة إلاّ أشكال مختلفة تعبّر من خلالها الناس عن نفسها.

والعلاقة الجوهرية لإنهيار الفكر اليوناني الذي جاء بعد أرسطو هي الذاتية المغرقة في المشكلات الخاصة بالحياة الإنسانية. تعود مشكلة الذاتية لتحتل المكانة الأولى، ولتشكل الموضوع الأساسي للتفكير الفلسفي في مذاهب الإبيقورية والرواقية والشكّية. فعند أتباع هذه المذاهب ليست الفلسفة مثلاً أعلى للمعرفة بقدر ما هي طريقة إرشاد الإنسان إلى أن ينعم بحياة هادئة بعيدة عن الشرور والآلام والهموم الإنسانية.

ولكن لكي يتحرر الإنسان من العالم، ومن المخاوف التي يعاني منها، من أجل بلوغ الهدوء الفكري والسعادة، لا بد من تحديد المكانة التي يشغلها الإنسان في العالم، باعتباره جزءاً من هذا العالم. وعليه، فإن الشرط الأساسي لتحرير الإنسان من أوهامه ومخاوفه يكمن في تغلبه على الخوف من الآلهة، والحاية الأخروية.

إن جوهر السعادة التي تشّكل، عند «أبيقور» (٣٤١ ـ ٢٧٠ق. م) Epicure، هدف الحياة الإنسانية هو نبذ العالم، ونبذ الملذات التي تسبب الضرر. «لا يكمن

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٤٢٣.

الإنسان خير خارج ذاته، الخير الوحيد الذي لديه في علاقته بالعالم هو الفكرة السالبة، فكرة التحرر من هذا العالم»[1].

وفق هذا السياق تلعب الفلسفة دوراً أساسياً في وضع الأخلاق، وقواعد السلوك، الذي يؤدي إلى السعادة.

وهكذا تتقدم الفلسفة لخدمة هدف عملي، حيث أن هدفها هو تحديد مكانة الإنسان في العالم، وتعليمه كيف يعيش. «والفلسفة لا تهم الناس إلاّ بقدر ما تؤثر في حياتهم. لقد أصبحت متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه. وكل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس»[2]. وهكذا، يصبح الإنسان متمركزاً في ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره، ومع نشوء مواقف الفردية نتيجة تعقد الحياة في تلك الحقبة التاريخية، أصبح تطور الوعي الخلقي أهم سمة لتطور الشخصية الإنسانية. ويتراجع شعور الخوف من الأوهام، من تدخل الآلهة في حياة البشر، لتحلّ محله جملة معاناة أكثر تعقيداً هي: مراقبة الذات، واتجاه الفكر إلى الداخل، وحلّ لغز الحياة الإنسانية. فالإنسان يبدو أنه يستطيع أن يعيش في العالم وأن يكون متحرراً منه في الوقت ذاته.

إن إتجاه التطور اللاحق الذي أصاب الفلسفة اليونانية يترافق مع التحولات السياسية والإجتماعية، التي تعاقبت مع تشكّل الأمبراطورية الرومانية. وقد أدّت تلك التحولات إلى تهديد مصير الشخصية الفردية، وزعزعة إستقرارها. وعلى مشارف الميلاد تزايد نزوع الناس إلى الدين يلتمسون فيه العزاء عن بؤسهم الشخصي والإجتاعي.

لم تعد الفلسفة تستهدف إشاعة التفكير العقلي وإضاءة الطريق أمام عدد من الباحثين عن الحق، بل أصبحت الفلسفة، التي كان عليها أن تستجيب لمتطلبات العصر، فلسفة دينية»[3].

لقد جاءت الأفلاطونية الجديدة Néo-Platonicion، نتيجة للأزمة الروحية، التي أصابت المجتمع العبودي القديم. ومن الخصائص العامة لهذه العقيدة، التي عرضها «أفلوطين» (٢٠٥ـ ٢٧١) Plotin، أنها عملت على الإكثار من الوسطاء

(١) Marx - Dif. de la Phil. de la nature... Op. cit. P.P. 146, 147.

(٢) ستيس وولتر ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ مرجع سابق ـ ص ٢١٨.

(٣) جماعة من السوفييت ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ مرجع سابق ـ الجزء الأول ـ ص ١٢٣.

بغرض ربط الإنسان بالهدف الإلهي الذي يتقدم نحوه بواسطة سلسلة من الحلقات. وقد تحولت هذه العقيدة الأفلاطونية المحدثة إلى ميثولوجيا، فعادت قصص الآلهة القدماء إلى الوجود كأساطير ذات مغزى روحي عميق، أما على المستوى الفلسفي، «فقد حولت الأفلاطونية المحدثة الديانات الوثنية الشعبية إلى فلسفة بما قدمته من تفسيرات مصطنعة لأساطيرها، كما أنها حوّلت الفلسفة إلى دين نظراً لما أسبغته من أهمية جوهرية على هذه الأساطير. ومن هنا، كانت هذه الفلسفة بمثابة نهضة وثنية جمعت بين التصوف والتفكير...»[1].

والحق أن الأفلاطونية الجديدة كانت فلسفة تعكس مجتمع أنهكه اليأس والإخفاق. هذه الفلسفة اليائسة عن العالم إنما تقوم على اليأس من العقل في التوصل إلى الحقيقة. وهي في سعيها نحو المطلق تشعر بأنه حيث فشل التفكير العقلي فقد تنجح النشوة الروحية. وفي ذلك إنتحار للفلسفة وللتفكير العقلاني، «لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهي محاولة لفهم واقع الأشياء عقلياً وإستيعابه والتقاطه...». ولا يمكن تصور فلسفة منافية للعقل لأن هذا تقويض لها. ولهذا فإن «الإعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر إن هو إلاّ موت الفلسفة»[2].

والفلسفة بإقرارها لمثل هذا الإعلاء فإنها تعمل على تقويض نفسها، لأن إشاعة التفكير العقلي هو غايتها المستهدفة. ولهذا لم تعد الفلسفة نظرة كلية فحسب، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً، وأوهاماً كشفية. لقد إنطلقت الفلسفة اليونانية القديمة كحركة فكرية شاملة نحو معرفة الوجود، والحياة الإنسانية، وهي «تنتهي بمحاولة رسم صورة الرجل الحكيم بصورة تصوّرية»[3].

وهكذا يحتل الدين مكانة الفلسفة، وكان هذا بمثابة نقطة تحوّل في تاريخ التفكير الفلسفي، فظهرت مشكلات جديدة وتصوّر جديد للوجود الإنساني، ما هو التصور الجديد حول العالم والإنسان، وما هي القضايا الجديدة من التفكير الفلسفي التي كشفتها المسيحية أمام البشرية؟ إن حلّ هذه المشكلات هو الشرط الضروري الذي لا بد منه لمواصلة السير على طريق حرية الإنسان.

---

(١) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ مرجع سابق ـ ص ٥٣.

(٢) ستيس وولتر ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤٣.

(٣) Marx - dif. de la Phil. Op. cit. P. 133.

دراما الوجود الإنساني

(نظرية الإنسان في الفكر اللاهوتي)

نشأت المسيحية، في عصر بؤس الجماهير والآم العبيد، وإنهيار أخلاقي شامل، كحركة للجماهير المعدمة التي أصبحت تؤمن إيماناً مطلقاً بفساد عالم الواقع وبتحقق ملكوت السماء.

لقد نشأت المسيحية كظاهرة ثورية في عصرها، إذ جاءت كتعبير عن الصراع الاجتماعي ورفض للفروق الطبقية التي تحكم المجتمع. نشأت المسيحية كمعتقد إجتماعي - روحي يعبّر عن تطلعات الناس ورغبتها في تجاوز المجتمع القائم وخلق مجتمع جديد. والمسيحية، على الرغم من شكلها الديني، تتضمن محتوى إجتماعياً، فقد مثلت مرحلة كاملة وجديدة في تطور الفكر الديني، فتحولت إلى أحد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر الإنساني[1].

لقد شكل ظهور المسيحية نقطة إنعطاف في التاريخ العالمي كتجسيد للتناقضات التي كانت مستعصية الحل وكمؤشر إلى التحولات الإجتماعية المتسمة بالصراع الطبقي: ومن ثم كانت المسيحية بمثابة الروح المحركة لنظام إجتماعي وسياسي جديد.

ولا شك أن هذه التحولات الإجتماعية هي التي غيّرت فيما بعد مضمون المسيحية وحوّلتها إلى دين دولة، أي إلى دين الطبقة المسيطرة.

إن المسيحية، في مراحلها المبكّرة، تعبير أصيل عن واقعها التاريخي، ويعكس بنائها التركيبي الفكري أصولها الواقعية والتاريخية، قد استخلصت أصولها الفكرية من الحقوق الرومانية، والفلسفة اليونانية، والديانة اليهودية.

لقد كوّنت هذه الأصول الأساس النظري للمسيحية بعد أن أخضعتها إلى فحص، وصياغة جديدة لتلبّي حاجات وطموحات البشر.

(١) ماركس ـ أنجلز ـ حول الدين ـ نصّ وارد في: الماركسية والدين ـ فيصل دراج ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٨١ ـ الطبعة الثانية ـ ص ٧٤.

فقد إستخلصت المسيحية من مقدونيا وروما «مثلها الأعلى فيما يتعلق بمدينة أوروبية منظمة لها قانون واحد ولغة واحدة ودستور فلسفي وأخلاقي واحد». وبذلك فقد قدمت الحقوق الرومانية للمسيحية مفهوم الإنسان المجرد، كما تحولت تلك الحقوق إلى حقوق عالمية، كونية.

واستخلصت المسيحية من الفلسفة اليونانية، وخاصة الرواقية، ومن الفلسفة اليهودية، مفهوم الإله الواحد. كما أخذت من الدين اليهودي تعاليمه العامة وتوجهاته للإنسان، بعد أن نزعت عنه طابعه النخبوي وأعطته طابعاً إنسانياً كونياً. «وقد ظل هذا البناء التركيبي الإجتماعي والسياسي والفلسفي أساس المدينة الأوروبية... كما كان بمثابة قوة جبارة...»[1].

وهكذا يمكن إعتبار أصل المسيحية، والدين عامة، هو الإنسان فالدين يأتي من التاريخ والمجتمع، وينمو ويتطور ويتغير في مسار العملية التاريخية. «ليس الدين إلاّ الإنعكاس الوهمي في أذهان البشر لتلك القوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية، وهو إنعكاس تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق طبيعية، وفي أوائل التاريخ كانت قوى الطبيعة القوى الأولى التي إنعكست على هذا الغرار، والتي إجتازت في سياق التطور اللاحق التجسّدات الأكثر تعدداً وتنوعاً عند الشعوب المختلفة... لكنه سرعان ما جعلت القوى الإجتماعية تمارس فعلها، جنباً إلى جنب مع القوى الطبيعية ـ وكانت تلك القوى تواجه الإنسان على إعتبارها غريبة وعصيّة في الوقت ذاته على التفسير، وهي تسيطر عليه بمثل تلك الضرورة الطبيعية الظاهرة التي تسيطر عليه بها قوى الطبيعة نفسها. وأن الصورة الخيالية، التي لم تكن تعكس بادىء الأمر سوى القوى الطبيعية العجيبة، لتكتسب عند هذا الحدّ نعوتاً إجتماعية، وتصبح ممثلة لقوى التاريخ. وفي مرحلة أكثر تقدماً من التطور، تحوّل سائر النعوت الطبيعية والإجتماعية للآلهة المتعددة إلى إله واحد كلي القوة لا يعدو كونه إنعكاساً للإنسان المجرّد. ذلك كان أصل التوحيد الذي كان من وجهة النظر التاريخية النتاج الأخير للفلسفة المعممة الخاصة بالأغريق المتأخرين، والذي وجد تجسيده في الإله القومي الموقوف على اليهود، يهوه. وإنه ليمكن للدين، في هذا الشكل المناسب، المرن والقابل للتكيّف بصورة عمومية، أن يستمر في الوجود بوصفه الشكل الفوري، يعني الشكل العاطفي للعلاقة القائمة بين البشر والقوى الغريبة، الطبيعية والإجتماعية، التي

(١) لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ مرجع سابق ـ ص ٥٠ ـ ٥١.

(٢) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

تسيطر عليهم، وذلك ما دام البشر خاضعين لسيطرة هذه القوى»[1].

ومع ذلك فإن الإيديولوجيا المسيحية كانت في مضمونها الإجتماعي تفوق أفق الوعي القديم، هذا المضمون الصريح، الذي قلب منطق المرحلة القديمة رأساً على عقب، يكمن في مفهومه للإنسان والإنسانية نفسها، فقد ركّزت المسيحية على الإنسان المجرّد، فعاملت الإنسان بدون النظر إلى لونه أو جنسه أوموقعه الإجتماعي، وتبعاً لذلك فإن الإنسان عبد للإله، مسؤول أمام الله وحده، وبالتالي دعت المسيحية إلى مساواة الناس فيما بينهم، فالناس سواسية من حيث طبيعتهم الإنسانية الموسومة «بالخطيئة الأولى» التي إرتكبها أوائل البشر، آدم وحواء، فالناس يتساوون أمام الله. كما أكدت المسيحية في الوقت نفسه على مبدأ المساواة الروحية، من خلال الإقتران بالحقيقة الإلهية، وكذلك على الوحدة الروحية للإنسانية المحطّمة لكل الحواجز. وبذلك تلاقى في المسيحية مفهوم الإنسان المجرد والإله الواحد ضمن إطار كونية شاملة.

«إن أهم ما أتت به المسيحية إلى «التاريخ» فكرة المساواة بين سائر شعوب المسكونة، فأبطل «العهد الجديد» الفكرة اليهودية في «العهد القديم» عن «شعب الله المختار»، وصار البشر أجمعين شركاء في «مدينة الله دون تمييز بين لون أو جنس...»[2]. وبذلك كشفت المسيحية للإنسانية عن حقيقة الإنسانية نفسها وعن العالم والإنسان مبيِّنة عن المضمون الجديد للوجود الإنساني.

فإذا كانت حياة الإنسان والمجتمع تتحدد في الفلسفة اليونانية القديمة بطبيعة المبادىء الكونية الشاملة وبقانونية الكون التي تسمو على الآلهة، فقد اعتبرت المسيحية الإله الواحد البداية المحددة والخالقة للعالم والإنسان، والذي يحتّم بقضائه وإرادته مصيرهما التاريخي. إن المسيحية، حين صاغت مفهوم نظام الوجود، التي تتحكم به الإرادة الإلهية، فإنها حددت النزعة القدرية الدينية للتاريخ الكوني.

١ ـ دراما التاريخ الإنساني

إن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنساني نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لم يتطرق إليها قدماء المفكرين. إن الأفكار المسيحية حول خلق العالم والخطيئة والخلاص، وفكرة الموجود الكامل، وفكرة العناية الإلهية

---

(١) عبيد إسحق ـ معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨١ ـ ص ١٨.

قد أعطت صورة كلية للتاريخ العالمي، إلاّ أن التاريخ ذاته كان يفهم في التعاليم المسيحية بصورة حتمية دينية، أي بصورة ترسيخ القدر الإلهي على أنه القوة المحركة للإنسانية. ذلك أن النشاط الإنساني تسيِّره دوماً «العناية» الإلهية وما أعمال الإنسان إلاّ أدوات في تنفيذ المشيئة الإلهية. هذا المفهوم عن «العناية» الإلهية وثيق الصلة بمفهوم آخر هو «الخطيئة الأولى» للبشرية. فمنذ أن سقط آدم سقطته الكبرى، تولت «العناية» الإلهية عن البشر توجيه كافة نشاطاتهم وأعمالهم. وهكذا يبدو «أن التاريخ هو الإرادة الربانية، وأن الإنسان هو الأداة التي توجهها السماء لتنفيذ هذه الإرادة»[1].

من هذا المنطلق راح علماء الكلام المسيحيون والفلاسفة يعزون مجرى الأحداث التاريخية الكبرى إلى صنع الإله. ولقد اكتسب التاريخ العام دعامته الفلسفية بفضل القديس أوغسطين» (٣٥٤ـ ٤٣٠م) Augustin الذي توصل إلى أن العناية الإلهية هي التي تسيِّر أحداث التاريخ إلى غاياتها، وأن كل الأحداث التاريخية هي تجسيد للإرادة الإلهية الموجهة نحو سيطرة ملكوت السموات[2].

فليس في العالم أمر طارىء، فكل شيء خاضع للمشيئة الإلهية التي تشمل الوجود ككل، من حيث أن الله هو الذي يجسّد في ذاته المعرفة المطلقة.

ينظر أوغسطين» إلى تاريخ الإنسانية باعتباره تاريخ الصراع بين الخير والشر، ملكوت السماء وملكوت الأرض.

ملكوت الأرض شرير، آثم وفي أساسه يقوم على القتل والحروب والعنف. أما ملكوت السماء فتعبّر عنه الكنيسة التي إبتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله. «فالمسيحية هي تصاعداً للإنسان الروحي، من حيث أن المسيحية تضع قيماً متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيمة العليا، قيمة الإنسان في ملكوت الله»[3].

إن رسالة الإنسان اللامتناهيَة تظهر من خلال السيرورة والصراع ضد العالم الموضوعي الذي تبيّن أنه عالم أكثر إمعاناً في الوهم والضلال، إنه عالم الإغتراب الذي يشوّه الإنسان.

لذلك لم يكن ممكناً أن تتجلى هذه الرسالة العظيمة إلاّ روحياً، أمام التأمل

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢١.

(٣) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة العصور الوسطى ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٩ ـ ط ثالثة ـ ص ١٦.

الداخلي كممثل أعلى محمول في نفس الإنسان هو العالم الشفاف النقي، أي غير العياني في الواقع. لذلك كان هذا العالم السماوي الذي لا وجود له إلاّ في الوعي، وفي «الروح»، إنما كان يبدو أكثر واقعية وحقيقة من العالم الموجود المحيط(١).

لقبد نظرت المسيحية، التي ترتكز على العذاب والألم والمعاناة، إلى العالم والطبيعة الخارجية باعتبارهما المسرح الذي تمثل فوقه دراما التاريخ الإنساني والعلاقات الإنسانية - وقبل كل شيء - علاقة الإنسان بالإله، مصوّرة هذه الدراما على أنها الجوهر الحقيقي للتاريخ العالمي. كما نظرت إلى الخطيئة والثواب بإعتبارهما مضموناً ميتافيزيقيا حقيقياً للواقع العالمي. أما التاريخ فهو مملكة لأعمال الأشخاص الحرة المتفردة التي تنطوي على أهمية دينية جوهرية. إن التاريخ يبدو بذلك إكتشافاً للإله في العالم بوصفه تجسيداً لتقديرات الإله المسبقة التي يحققها الناس في نشاطهم(٢).

وبما أن كل مسيرة الإنسان التاريخية، في الماضي والحاضر والمستقبل، «المقررة سلفاً» في حركة «التاريخ العالمي»، فإن الإنسان المتمتع بالجوهر الربّاني من حيث أنه «تاج الخليقة» وتفرّده الكوني، ومركز الكون الحقيقي، فإنه «سيؤدي دوره المقرر سلفاً في العالم، وينال «الخلاص»، إذ ما طوّر هذه الهبة الربانية. إن كل العالم، حسب علم اللاهوت المسيحي مشمول بـ «دراما الخلاص»، غير أن الإنسان هو وحده القادر على بلوغه». لقد غرست الديانة المسيحية في وعي الإنسان أن الأمل في الخلاص، في «الحياة الأبدية» يرتهن به هو وحده وبمستوى إيمانه الشخصي وما يقوم به من أعمال الخير(٣).

لقد أخضعت الديانة المسيحية لفم العالم والإنسان التاريخ العياني لمبادئها، بحيث أصبح التاريخ مجرد وسيلة لتجسيد القدر الإلهي المرسوم؛ كما سيطرت النزعة القدرية الدينية على إمكانية تفسير حقيقة التاريخ وقانونيته الموضوعية، بحيث أنها جعلت من «الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ»(٤).

وبعد إنتشار المسيحية غدت الكنيسة حافظة التراث، وبالتالي، مركز التنوير

---

(١) غاتشيف غورغي - الوعي والفن - مرجع سابق - ص ١٤٦.

(٢) غريغوريان ب. ت - الفلسفة وفلسفة التاريخ - ترجمة هيثم طه - دار الفارابي - بيروت ١٩٨٦ - ص ١٥.

(٣) كيريلينكو، كورشونوفا - ما هي الشخصية - ترجمته موفق الدليمي - دار التقدم - موسكو ١٩٩٠ - ص ٧٩ - ٨٠.

(٤) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 71.

والثقافة في أوروبا طوال العصور الإقطاعية. فقد احتكر الكهنة الثقافة الروحية والفكرية، واتخذت الثقافة لنفسها سمة لاهوتية في جوهرها، وأصبحت باقي العلوم مجرد فروع من علم اللاهوت. فأصبحت معتقدات الكنيسة مسلمات أو حقائق مقررة، وأخذت نصوص الكتاب المقدس صفة القانون أمام جميع المحاكم. لقد كانت هيمنة اللاهوت على مجل الحقل الفكري، النتيجة الضرورية لوضع الكنيسة، وهي التركيب الأشمل للسيطرة الإقطاعية وجزاؤها.

تحولت المسيحية بسبب تبريرها وتشريعها لممارسات الإقطاعية إلى دين الدولة، وناضل الكهنة من أجل نشر هذا النموذج من المسيحية، بشكلها الإقطاعي والسلطوي التعبير الإيديولوجي للعصر الإقطاعي، والذي يرجع السلطة في العالم إلى الله والملك. وعلى أساس هذا التحالف بين الدين المسيحي وسياسة النظام الملكي الجديد، نادت الكنيسة بمجتمع عالمي ونظام أخلاقي وقانون ديني شامل. فقد فرضت الإقطاعية على الإيديولوجيين ـ وهم القساوسة والكهنة ـ تفسيراً للعالم يحقق متطلبات الأسياد والكنيسة. وكانت الكنيسة نفسها المنظر الإيديولوجي الرسمي طوال العصور الوسطى، كما كانت عقيدة الكنيسة هي حجر الزاوية في كل تفكير. «إن الشريعة والعلوم الطبيعية والفلسفة ـ كل محتويات هذه العلوم كانت متطابقة مع تعاليم الكنيسة»[1].

لقد هيمنت الإيديولوجية الدينية على الحياة الفكرية طوال العصور الوسطى، وتحولت الفلسفة إلى خادمة للاهوت.

إن اللاهوت هو ما بعد الفلسفة في العصور الوسطى الأوروبية. «ولا تملك الفلسفة إلاّ حقائق العقل، بينما يشرح اللاهوت الحقائق فوق الطبيعية التي هي رغم ذلك ليست حقائق لا عقلانية، والتي مصدرها العقل الإلهي. وتصبح الفلسفة حتماً خادمة اللاهوت. وتتحول محبة الحكمة إلى شعور ديني متعقّل. ولا يمكن للحكمة الميتافيزيقية إلاّ أن تكون تفسير الحكمة اللاهوتية، المشروحة على الأصالة في الإنجيل». ذلك أن الوحي الإلهي هو المصدر الأساسي لكل تنظير بشأن الله وأشياء هذا العالم. وكان هذا يعني أن الحكمة الإلهية كانت توجّه في صورة في متناول الإنسان، أي مشروحة في الكتب المقدسة. «ومن ثم لا يستطيع الفيلسوف أن يصل إلى أية إستنتاجات جديدة أو غير متوقعة؛ فالنتائج معطاة مقدماً وكل ما ينبغي عمله

---

(١) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ مرجع سابق.

هو تمهيد الطريق المنطقي إليها، أي تبرير العقيدة المسيحية في وجه الحسّ المشترك اليومي، الذي يخشى ألاّ يؤمن بالمعجزات وبما هو فوق الطبيعة، عموماً...»[1].

كانت الفلسفة خاضعة للدين، بمعنى أن العقل الإنساني كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلاّ في داخل النطاق الذي حدّده الإيمان، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت، وأن المعرفة ينبغي أن تستهدف «الخلاص» الذي هو الغاية العليا للسلوك الإنساني كله، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلاّ في الإيمان، في المسيحية.

وبناء عليه، لم تقم الفلسفة طوال العصور الوسطى إلاّ بدراسة المشكلات المتعلقة بعقائد الكنيسة والكتاب المقدس، مثل فكرة: اللامتناهي، والخلق، والخطيئة، والسقوط، والخلاص.

لقد كان الهدف الأساسي الذي سعى إليه رجال الكنيسة هو إقامة سلطة عالمية تستمد قوتها المباشرة من الله، إعتقاداً منهم أن خلاص المجتمع إنما يتحقق بالخضوع لأوامر السلطة الروحية.

لقد عكست تلك المعتقدات والمبادىء المختلفة آثارها على المسيحية ومنحتها شكلاً جديداً يلائم المجتمع الإقطاعي ومتطلباته ذلك يعني أن هذا التحوّل شكل إنعطاف تاريخي في موقف الإنسان من العالم.

٢ ـ الإنسان والإغتراب الديني

كان معظم مفكري العصور الوسطى وفلاسفتها يبحثون المشكلات الفلسفية من خلال العقيدة والدين المسيحي، لذلك حددوا علاقة الإنسان بذاته وبالعالم الذي يحيط به من خلال علاقته بالله. بيد أنهم كانوا يقيدون الإيمان بالإنسان وإمكانيات تطور عقله في إدراك كنه الحقيقة. فليس العقل وحده هو القادر على بلوغ الحقيقة، بل العقل المسيَّر بالإيمان.

إن الفلسفة لن تستطيع إلاّ أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب، بينما الإيمان هو المعيار الذي نستطيع عن طريقه أن نميّز بين الحق والباطل، ونكتشف الحقيقة. وهذا ما عبّر عنه أوغسطين بقوله: «أؤمن من أجل أن أتعقل». فليس من مهمة الفلسفة إلاّ أن تعتقد لتتعقل[2].

---

(١) أويزرمان ـ تطور الفكر الفلسفي ـ مرجع سابق ـ ص ٢٦.

(٢) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة العصور الوسطى ـ مرجع سابق ـ ص ٣.

وعليه فإن المعرفة المكتملة لهذا العالم لا يمكن أن تتم إلاّ عن طريق الإيمان والمجاهدات الروحية والتأمل الخالص.

لقد تجلّى السقوط الفعلي للعقلانية القديمة في تلك الحملات القاسية التي شنّها علماء اللاهوت على العقل الإنساني وإخضاعه للدفاع عن الإيمان والعقيدة. وقد استطاع الدين في العصور الوسطى أن يصبح شكل الإيديولوجيا وأن يضم تحت لوائه جميع ميادين المعرفة والأخلاق والتشريع.

كانت فكرة الخطيئة وسقوط الإنسان وفساد الطبيعة البشرية مسيطرة سيطرة تامة في الفكر اللاهوتي، وكان الإنسان نفسه مركزاً للتناقضات وميداناً لصراع الروح والجسد الفاني، صراع الإثم والفضيلة، النهائي واللانهائي. فالإنسان ملزم بأن يحارب بإستمرار الجذر الوضع المظلم، الغامض في ذاته، وأن يقمع ما يخطر بباله من رغبات، وأن يسعى جاهداً إلى تلافي إرتكاب الإثم، سواء في تصرفاته أو في نواياه. «إن المسيحية تنقل دراما صراع الخير والشر الكونية حتى إلى روح الإنسان، سعياً منها إلى جعل الإيديولوجيا المسيحية تحتوي بذلك الإنسان احتواء كاملاً»[1].

لقد غرس الدين المسيحي في الفرد ذاتية روحية، إذ جعله يسعى وراء الخلاص الأبدي. وقد ساعد هذا السعي نحو تحقيق الهدف (الخلاص) على أن ينشأ لدى الإنسان التحرق الداخلي والطموح وتأمل الذات. وأدت هذه الحالة الداخلية بالإنسان إلى أن لا يعود يثق بالواقع، من حيث أن الواقع قد إنقسم إلى واقعين: جوهري وعياني. وبذلك أرست الديانة المسيحية تعارض حاد بين الجوهر والظاهر في كل من الحياة والإنسان.

وهنا يظهر ذلك التمزق واضحاً في الشخصية النموذجية للعصور الوسطى. فالإنسان يطمح ويعاني ويمارس الفعل. وهو يكرس كل حياته لبلوغ السعادة الأبدية المرتجية، متحاشياً المسّرات الدنيوية. لقد سعى علماء اللاهوت، في العصور الوسطى، إلى «كبت الطبيعة البشرية، وفصل الإنسان عن ذاته الإنسانية، وترسيخ اغترابه عنها، وتشتيت قواه، ولجم تطلعاته، وتكريس تبعيته»[2]. وكل هذا لأنهم اعتبروا هذه الطبيعة من الفساد والضلال بحيث أنها بحاجة إلى تقويم وتهذيب.

لقد استطاع الدين في العصور الوسطى أن يصبح شكل الإيديولوجيا وأن يضم

---

(١) كيريلينكو، كورشونوفا ـ الشخصية ـ مرجع سابق ـ ص ٨٤.

(٢) خليل حامد ـ مشكلات فلسفية ـ المطبعة الجديدة ـ دمشق ـ ١٩٨٤ ـ ص ٦٨.

تحت لوائه جميع ميادين المعرفة والأخلاق فلقد كانت الكنيسة تملك وحدها العلم والمعرفة على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية، واحتكر القساوسة الثقافة الذهنية، واتخذت الثقافة لنفسها سمة لاهوتية في جوهرها.

تتسم الإيديولوجيا الدينية بكونيتها ومفهومها السكوني للعالم ومعاييرها الأخلاقية. فهي ترى المجتمع كأفراد يتمايزون فيما بينهم بمستوى إيمان كل منهم. وبذلك فهي تعزو حركة المجتمع إلى الصراع بين الخير والشر، وتبعاً لذلك، فإن حل الصراع الاجتماعي يكمن في تغيير الأخلاق وتهذيب النفوس. وتنحو الإيديولوجيا الدينية غالباً إلى تفسير الصراع الاجتماعي بفساد الطبيعة البشرية أو «بالخطيئة الأصلية». ومعنى ذلك أن أساس الصراع الاجتماعي وحله لا علاقة لهما بالواقع العياني بل بالواقع المجرد الذي هو عالم وهمي، يعمل على تكريس ما هو موجود ولجم الفرد عن رؤيته؛ أي أن إصلاح المجتمع يمكن أن يتم عن طريق الإيمان بدون المساس بالمؤسسات الإجتماعية والسياسية القائمة. إن الإيديولوجيا الدينية تدعو إلى فلسفة أخلاقية روحانية، ويستحيل الإنسان إلى وجود خاضع، فعالمه الآخر، وإن كان بشكل وهمي، سيعوض له عن كل الأمة في الحياة الدنيوية. إن الأخلاق الدينية تعارض ميول الإنسان الطبيعي. «لقد أرادت المسيحية أن تحررنا من سيطرة الجسد ومن «الإغراءات المثيرة»، بحجة أن جسدنا ورغباتنا هي، في رأيها، أمور غريبة عنا. إنها لم تنشأ أن تحررنا من قدرنا الطبيعي إلاّ لأنها ترى أن طبيعتنا الخاصة لا تنتمي إلينا. فما دمت أنا نفسي لست طبيعة، فإن رغباتي الطبيعية، بل أن وجودي الطبيعي كله لا ينتمي إليّ - وتلك هي عقيدة المسيحية - وعندئذ فكل تحديد تفرضه الطبيعة، سواء أكانت هذه الطبيعة جسمي الطبيعي أم الطبيعة التي تسمى خارجية، يبدو تحديداً غريبياً، يبدو حاجزاً أو إكراهاً يفرضان عليّ فرضاً... وعلى أي حال، فإن المسيحية لم تستطع يوماً أن تحررنا من سيطرة الرغبات... فهي تكتفي بالأمر الأخلاقي المجرد الذي يظل عديم الفعالية في الحياة العملية»[1]. إن الأخلاق المسيحية هي التعبير عن إنفصال الإنسان عن نفسه، وعن طبيعته وعن الطبيعة، وهو إنفصال متسجد في أمر أخلاقي يظل بلا تأثير ولا يترجم إلى واقع. إن الأخلاق المسيحية لا تزيد على أن تأثير الناس بأن يزيلوا جميع ميولهم الطبيعية، ولا تحاول عملياً أن تحقق تصالح الإنسان مع طبيعته ومع الطبيعة، وهذه هي أخلاق الإذعان.

فالإنسان عندما يقبل ويطبق هذه القيم المطلقة، إنما يقوم بتقبل وتطبيق قيم

---

(1) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P.P. 287, 288.

ومعايير غريبة عن حياته ومتطلبات هذه الحياة، فهو يعيش في عالم متناقض، لكنه يتصرف ويحكم سلوكه بقيم مطلقة، ثابتة، غريبة عن شروط حياته.

ولكن المسيحية في الوقت نفسه تبرير علوي للمظالم الإجتماعية. إن مبادئها الإجتماعية تساعد على تحبيذ الأوضاع اللاإنسانية التي يعيش فيها الإنسان. «إن المبادىء الإجتماعية للمسيحية قد بررت العبودية في العصور القديمة، ومجدت الرّق في القرون الوسطى. . . إن المبادىء الإجتماعية للمسيحية تقول بضرورة وجود طبقة سيدة وطبقة مسودة، وتكتفي من أجل الطبقة المسودة بأن تخص الطبقة السيدة على أن تحسن إليها وترأف بها. إن المبادىء الاجتماعية للمسيحية تنقل إلى السماء التعويض عن جميع المفاسد، وتبرر بذلك إستمرار بقاء هذه المفاسد على الأرض. إن المبادىء الاجتماعية للمسيحية تقول بأن جميع المظالم التي يوقعها المضطهدين في المضطهدين إنما هي جزاء على الخطيئة الأولى أو على خطايا أخرى، إنما هي محن يفرضها الرب بحكمته التي لا نهاية لها على الأرواح التي يخلصها. إن المبادىء الإجتماعية للمسيحية تعظ الناس أن يكونوا جبناء، أن يحتقروا أنفسهم، أن يهونوا، أن يخضعوا، أن يذلوا. إنها تعظهم بأن يتصفوا بجميع الصفات التي يتصف بها شخص حقير. . .»(١). إن الدين هو التتمة السماوية لمجتمع مضطهد، ويلجأ إلى تبرير علوي السلم القيم الذي وضعه ولطبقيه الإكراه التي أقامها. إن الدين يبرّر الحالة الاجتماعية التي أوجدته، ويصوّر الواقع تصويراً مشوهاً زائفاً.

إن الدين، إذ يوصي بالإذعان، لا يمكن أن يكون هو نفسه إلاّ تعبيراً على صعيد المثل الأعلى العلوي عن تناقضات الواقع. وما دام الدين إذعاناً، أي إنقساماً، أضفيت عليه المشروعية وأضفي عليه التقديس. فالإنسان يغترب عن وجوده بالتنازل عنه لقوة أخرَى في العالم الديني الزائف، لأنه هو مغرّب قبل ذلك فعلياً، لأنه منفصل عن ذاته. «إن الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه موجزه الفلسفي، منطقه في صورة شعبية، موضع إعتزازه الروحي، حماسته، دعامته الأخلاقية، تتمته الرائعة، السبب العام للعزاء والتبرير. إن الدين هو التحقيق الخيالي للجوهر الإنساني، لأن الجوهر الإنساني ليس له وجود حقيقي»(٢). إن الإنسان، وقد انفصل عن ذاته، يضفي هذا الوجود المنفصل على الخارج تخلصاً من شقائه الخاص إلى

---

(١) Marx - sur la religion - Texte cité par J. Y. calvez - «La Pensée de K. Marx» - Ed. di seuil, Paris 1970 - P.P. 40, 41.

(٢) Marx - Critique de la Phil. du droit de Hegel Op. cit. P. P. 53.

عالم ديني، وليس هذا الإضفاء إلاّ اغتراباً Aliénation. ذلك هو جوهر الدين، إنه تبرير وعزاء، ومجرد تعبير عن إنقسام أعمق، أي أن الدين تصوير تبريري خداع لواقع ممزق.

إن الدين هو طراز من الوجود الإنساني زائف في ذاته. وليس هو عالماً مثالياً منفصلاً عن العالم الواقعي للإنسان، بل هو عالم واقعي يتميز في جوهره بالإنقسام والإغتراب.

إن الإنسان، في الوجود الديني، لا يشعر بالطمأنينة كثيراً، بل هو بالأحرى قلق إزاء اللانهاية، إزاء الإله الذي يقضي، ويحكم. إن الضعف الذي يشعر به الإنسان أمام الإله هو حالة إنقسام على الذات، واغتراب أساسي للذات. إن الحياة الدينية التي هي إنقسام في ذاتها، لا يمكن أن تكون أساساً للواقع. فالدين ليس هو أساس الواقع، كما يريد أن يكون، وإنما هو تجريد ووهم. وإذا لم يكن الدين أساس الإنسان، فيجب أن يكون الدين نتاج الإنسان. «الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان»[١].

وإذا كان الواقع الذي أنتجه الإنسان، أي الدين، هو في ذاته إغتراب، فلا بد أن يكون نتاج كائن مغّرب منقسم هو الآخر. وإذا كان الدين تجريداً لوجود الإنسان، إذا كان نمطاً للحياة مجرداً في ذاته، فلا بد أن يكون الوجود اللاديني للإنسان الذي ينبع منه هذا التصور وجوداً مجرداً هو الآخر، وجوداً ناقصاً، وجوداً أفرغ من ذاته. فالدين الذي هو من نتاج الإنسان، هو في الواقع «وعي وعاطفة خاصّان بالإنسان الذي لم يستطع أن يجد نفسه، أو أضاع نفسه مرة أخرى»[٢].

ولكن الوجود العلماني للإنسان، الذي يحمل هذا التجريد، ليس مع ذلك في حقيقة الأمر تجريداً، بل هو واقعي، حتى في حالة الإنقسام التي هو فيها. «إن الإنسان الواقعي ليس كائناً مجرداً، خارجاً عن العالم الواقعي. إن الإنسان هو عالم الإنسان، إنه هو الدولة، وهو المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، هذا الوعي الخطأ للعالم، لأنهما يؤلفان هما عالماً زائفاً»[٣].

إن الإغتراب الديني يمثل إغتراب الإنسان على مستوى الوعي، عندما يحمل الإنسان وعياً مشوهاً للعالم، فلا يرى الأشياء في صورتها الموضوعية، بل في شكلها

(١) Ibid - P. 51.
(٢) Ibid - P. 51.
(٣) Ibid - P. 51, 53.

المقلوب المشوّه. فالإغتراب الديني، أو إغتراب الوعي، يعكس الإغتراب الإجتماعي والإقتصادي ويرتبط به، حيث أن الإغتراب في الحياة الواقعية يعكس نفسه في الفكر وفي المعرفة. إن إغتراب الوعي يعني إغتراب الإنسان عن ممارساته اليومية والإجتماعية المباشرة، فالإنسان لا يعي واقعه، بل يعي واقعاً متخيلاً وهمياً. إن الدين يبعد الإنسان عن واقعه ويقوده إلى التطلع إلى السماء، إلى كائن أعلى، وعندما لا يلبي هذا الكائن الأعلى، كلي القدرة مطالب الإنسان يلتجىء إليه الإنسان من خلال الرموز، بوسطاء للتقرب، فيبدأ بالطقوس الدينية. ذلك هو «طقس» الإعتراف (النبيذ والخبز، دم المسيح وجسده)، حيث يتقرب الإنسان بطريقة بسيطة وطبيعية من الإله، أي من القوة الكلية للجماعة، ويشعر أنه مفعم بمضمون إجتماعي مباشر، أي «يمتلىء بالروح القدس»[(١)].

إن وجود الرموز الدينية ما هو إلاّ تعبير عن بحث الإنسان الدائب وراء سبب يتجاوز فيه واقعه البائس.

ولهذا «فإن السعادة الحقيقية للناس تقتضي أن يزول الدين من حيث هو سعادة وهمية... إن نقد الدين يحرر الإنسان من الأوهام، من أجل أن يعقل هذا الإنسان واقعه، وأن يؤثر فيه، وأن يصنعه، كما يفعل إنسان أصبح عاقلاً، أي من أجل أن يتحرك حول نفسه، من أجل أن يتحرك حول شمسه الحقيقية. إن الدين ليس إلاّ الشمس الوهمية التي تتحرك حول الإنسان ما لم يتحرك الإنسان حول نفسه»[(٢)].

إن الفلسفة الداعية إلى تحرير الإنسان تقوم بإعادة الأمور إلى مكانها الحقيقي، «وأول مهمة تقع على عاتق الفلسفة التي تخدم التاريخ هي أن عليها متى أزيح القناع عن الصورة المقدسة التي كانت تمثل تنازل الإنسان عن نفسه، أن تزيح القناع عن هذا التنازل في أشكاله اللادينية. وبذلك يستحيل نقد السماء إلى نقد للأرض، يستحيل نقد الدين إلى نقد للحق، يستحيل نقد اللاهوت إلى نقد للسياية»[(٣)].

إن كل الأشكال الدينية التي ينتجها واقع بائس لا تتلاشى وتتراجع إلاّ بالممارسة الفعلية، عندما يبدأ الإنسان مسيرته التحررية لتغيير واقعه اللاإنساني، معتمداً على النظرية العلمية التي تبدّد كل ظنّ أو وهم. «إن الإنسان الذي كان يبحث

---

(١) غاتشيف غورغي ـ الوعي والفن ـ مرجع سابق ـ ص ١٤٩.

(٢) Marx - Critique de la Phil. du droit de Hegel. Op. cit. P. 55.

(٣) Ibid - P. 55.

في واقع السماء الخيالي عن الإنسان الأعلى، فلم يجد إلاّ صورته هو، لن يحاول أن لا يجد في واقعه الحقيقي الذي يبحث عنه ويضطر إلى البحث عنه، إلاّ مظهره الخاص، الإنسان الأعلى»[1].

إن العودة إلى الإنسان مع تحقيق التصالح بينه وبين ذاته، هي إزالة لكل إغتراب. إن نقد الدين لا يقتصر على أن يلزم الإنسان على البحث عن جوهره الحقيقي، بل أنه إذ يكشف التناقض القائم بين وجوده الوهمي وبين وجوده الواقعي، يطلعه على الحل. إن نقد الدين لا يمكن إلاّ أن ينصّب في نقد للأوضاع الأرضية، أوضاع الوجود الإنساني، هذه الأوضاع التي هي سبب للإغتراب الديني. ولذلك لا يتلاشى الدين إلاّ متى زالت الظروف الاجتماعية اللاإنسانية.

إذا كان الدين يناقض الإنسان، إذا كان الإنسان يغرّب نفسه في الدين، فمعنى ذلك أن الحقيقة، أن دلالة العالم، إنما هي الإنسان نفسه. والتصور الذي يعتبر الإله مركزاً للكون وهدفاً نهائياً له ينقلب في الواقع إلى تصور يعتبر الإنسان المركز الحقيقي للكون.

«إن نقد الدين يؤدي إلى الإعتقاد بأن الإنسان هو الكائن الأعلى في نظر الإنسان»[2].

كان اللاهوت والسيطرة المسيحية الفكرية قد أخذت مداها البعيد منذ أغسطين في القرن الخامس الميلادي، وسيطرت سيطرة تامة طوال العصور الوسطى. وظل الإحساس بالخطيئة الأصلية يلازم الإنسان والفلاسفة الذين يدرسونه حتى العصور الحديثة التي كان همّ فلاسفتها تحرير الإنسان من إحساسه بالذنب من خطيئة لم يرتكبها. لقد سعى فلاسفة عصر النهضة والعصر الحديث إلى تحطيم القيود التي فرضتها المسيحية على فكر الإنسان وسلوكه. غير أن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت لن تتأكد إلاّ مع ديكارت في القرن السابع عشر.

على الفلسفة أن تتخطى اللامعقولية الموجودة موضوعياً، وأن تجعل من العالم والإنسان معقولين، والصراع ضد اللاهوت هو جزء هام من مهمة العقل الكونية.

ليس على الفلسفة أن تمثل أمام محكمة الدين واللاهوت: «ستظل الفلسفة، طالما أن هناك قطرة دم واحدة تنبض في قلبها، المطلق الحرية والمستأثر بالعالم

(١) Ibid - P. 51.

(٢) Ibid - P. 81.

كله، فإنها ستبقى على الدوام تقول لأعدائها مع أبيقور: إن عديم التقوى هو ليس ذاك الذي ينكر آلهة الناس، بل ذلك الذي يوافق على رأي الناس بالآلهة»[1].

«إن الفلسفة لا تنكر ذلك، إنها تتبنى إيمان بروميثيوس: «حقيقة، إنني أكره كل الآلهة». وما أعترافها الخاص سوى قولها المأثور الموجّه ضد كل آلهة السماء والأرض الذين لا يعترفون بأن الوعي الذاتي الإنساني هو كإله أعلى لا يضاهيه إله».

«ورداً على تلك النفوس التعيسة التي تبتهج لأن الوضع الإجتماعي للفلسفة قد ساء، على ما يبدو، فإنها تردّد ما قاله بروميثيوس لخادم الآلهة هرمس: كن على يقين بأنني لن أبّدل أحزاني بعبوديتك. فإنه لأحب عندي أن أكون مكبّلاً إلى هذه الصخرة من أن أكون خادماً أميناً لزوس الأب. إن بروميثيوس لهو أنبل قديس وشهيد في التقويم الفلسفي»[2].

إن بروميثيوس المشدود إلى صخرته، المحتقر لكل الآلهة السماوية والدنيوية، أي ضد كافة أشكال الطغيان والإضطهاد والتسلط على الإنسان، هو الإنسان الآخذ بخلق ذاته، وبإيجاد ذاته، متحدياً كل الآلهة. وفي ذلك، تكمن رسالة الفلسفة، من حيث أنها تمثل أعلى درجات تطور الوعي الإنساني الذاتي، وفي ذلك أيضاً، يكمن التزام الفيلسوف الحقيقي.

خلاصة وتعقيب

لقد رأينا ما الذي طرأ على مسيرة الوعي البشري من أطوار، منذ كان وجود الإنسان يشكل جزءاً من الطبيعة إلى أن خطا خطواته الأولى على طريق التحرر من الطبيعة والسيطرة عليها، وتكوين الجماعة المشاعية التي أصبحت بدورها تشارك في صياغة رؤيته للعالم. وكيف إزدادت هذه الرؤية إتساعاً بما أصاب حياة الإنسان من تغيرات إجتماعية وتاريخية وفكرية، وبما حقق من إنجازات حضارية كان لها أهمية بالغة في تكييف التحولات المستمرة للعلاقة الدينامية بين الواقع والوعي الإنساني، ومن ثم في تشكيل التفكير الفلسفي. وكل مرحلة إنعطاف في تاريخ البشرية يرافقها تزايد الإهتمام بقضايا الإنسان ومغزى وجوده في الكون.

إن تقدم البشرية إلى أشكال أعلى في بناء حياتها الإجتماعية هو نتيجة تاريخية

---

(١) Marx - Différence de la Phil. de la Nature,. Op. cit. P. P. 208.

(٢) Ibid - P. 209.

موضوعية للنشاط الإبداعي للبشر، في ميدان الإنتاج المادي، وفي ميدان الثقافة الروحية.

وتتلخص الخطوات الهائلة للتقدم البشري في الإنتقال من الأدوات البدائية إلى أعقد الآليات الحديثة، من التصورات الميثولوجية عن العالم إلى التفكير العقلاني والعلمي، من الإنسان البدائي الذي كان رازحاً تحت سيطرة قوى الطبيعة الغامضة إلى الكائن العاقل المفكر المبدع.

وبالرغم من أن الأساطير تؤكد على قدرية المصير الإنساني، معبّرة بذلك عن عجز الإنسان وخضوعه تجاه القوى الخارجية، إلاّ أنها مع ذلك كانت تهدف إلى تفسير الوجود وتقديم وسائل السيطرة على الطبيعة، بواسطة السحر والطقوس الدينية، وتمنح البشر الإحساس بالإستقرار في هذا الكون المتسم بالفوضى والتشوش.

وأدى ظهور الفلسفة إلى الإستعاضة عن الأساطير والسلطات الكهنوتية وما شابهها، بتفكير الإنسان ذاته في العالم ومغزى الحياة.

لقد كان الفلاسفة الطبيعيون، في الأزمنة القديمة، أول من طرح أسئلة جوهرية حول الكيفية التي يتم بها تسيير هذا الكون، وأول من أهتم بالتفسيرات المتصلة بالطبيعة لمعرفة أصل العالم وكل ما فيه. فقد بدأ اليونانيون القدامى محاولات التوصل إلى وسائل إكتشاف الطبيعة حتى يتمكنوا من تفسيرها والسيطرة عليها. لقد توصلت الفلسفة اليونانية القديمة إلى إبراز تفوق الإنسان وقدراته الإبداعية.

إن التطور اللاحق للحضارة يؤكد على تعزيز إيمان الإنسان بنفسه وبقدراته المتعددة المتميزة، كما أن فلسفة الإنسان في القرن الخامس قبل الميلاد تنتقل من البحث في التأملات الكونية إلى تأكيد الذات. وانطلاقاً من هذه الفلسفة أخذت فكرة التقدم تشق طريقها بما يتطابق مع احتياجات الإنسان ومتطلباته المادية، الأمر الذي يعني تقدم الثقافة كأسلوب لإستيعاب الإنسان للعالم الخارجي.

ويرجع الفضل إلى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو في محاولة فهم الكون وإستيعابه من خلال العقل. ووفقاً لفلسفة أفلاطون، التي مايزت بين الحقيقة والظاهر، إن عالم الإدراك الحسي المتغير لا يمكن الإعتماد عليه، لأنه مجرد ظل للواقع، لكن المعرفة الحقيقية، كامنة في العقل على شكل أفكار أو مثل عن الأشياء، أي أن عالم الحقائق الدائمة ندركها فقط من خلال الفكر العقلاني. كما

أنشأ أرسطو مذهباً للتفكير يقود الإنسان من ملاحظاته الشخصية إلى حقائق أكثر عمومية عن الطبيعة. وأفادت تعاليم أرسطو كأساس لرؤية شاملة للوجود.

وقد أصبحت مفاهيم أفلاطون وأرسطو أساساً لمذهب فلسفي عقلاني قدّر له أن يلعب دوراً هاماً للغاية في تطور الفكر الفلسفي العالمي، وأن يوطّد دعائم الثقافة الغربية على مدى الآلف السنين.

وجاءت المسيحية برؤية جديدة إلى الوجود وطبيعة الإنسان ذاته. فقد اعتبرت المسيحية الإله المطلق هو البداية المحددة والخالقة للعالم والإنسان، التي تحتم بقضائها مصير كل الوجود. إن كل العالم، حسب العقيدة المسيحية، هو دراما التاريخ الإنساني وعلاقة الإنسان بالإله، المشمول بـ دراما الخلاص». وبعد إنتشار المسيحية، هيمنت الإيديولوجية الدينية على الحياة الثقافية طوال العصور الإقطاعية، وأصبحت الكنيسة حافظة التراث والمعرفة. وأخذت الثقافة لنفسها سمة لاهوتية، وأصبح البحث في كل الشؤون الحياتية يجري وفق المبادىء المطبقة في اللاهوت.

وقد كان معظم فلاسفة العصور الوسطى يبحثون مسائل الوجود وكل القضايا الفلسفية من خلال العقيدة المسيحية، لذلك حددوا علاقة الإنسان بذاته وبالعالم الذي يحيط به من خلال علاقته بالإله.

وقد اكتسبت الأفكار المسيحية، حول الكون وخلق العالم والخطيئة الأصلية والخلاص وفساد الطبيعة البشرية، دعامتها الفلسفية بفضل القديس أوغسطين، الذي حلّل التاريخ العالمي، ووصل إلى فكرة تقول بأن العالم تسيّره الإرادة الإلهية، وما التاريخ الإنساني إلاّ تجسيد للحكمة الإلهية نحو الخلاص الأبدي.

ورأى أوغسطين أن التاريخ الإنساني، بعد الخطيئة الأصلية، هو تاريخ الصراع المأساوي بين «مدينتين» إحداهما متحالفة مع الله، والثانية متحالفة مع الشر. ورأى أوغسطين أن سبيل الخلاص من الشرور والفساد والتمزق يكمن في إهمال هذا العالم الزائف والتوجّه إلى الحياة الروحية، عن طريق التأمل وتهذيب النفس.

وبناء على هذا المفهوم الفلسفي، كان الكون، بالنسبة لإنسان العصور الوسطى، عبارة عن عالم سكوني ثابت، وكل شيء في العالم خاضع للإرادة الإلهية، وأن الغاية من خلق هذا العالم هي تهذيب الإنسان لينال الخلاص.

كما ساد لدى الإنسان الإعتقاد بأن الإيمان بالعقيدة وحدها هي مصدر المعرفة والخلاص؛ وبات من المعروف أن هذه الأفكار تشكل جوهر العقيدة التي تبيّن

للمؤمنين وللعامة قوة وأهمية الفكر في خدمة اللاهوت.

وقد استمرت أفكار أوغسطين تؤثر بصورة كبيرة للغاية على التفكير المسيحي، وعلى تطور فلسفة المجتمع الإقطاعي حتى القرن الثالث عشر.

ظلت عقلية العصور الوسطى رازحة تحت عبء الخطيئة والإيمان المطلق بالعقيدة، مستمرة في التنفيذ الخاضع للمراسيم المكتوبة، وفي طاعة الكنيسة طاعة كاملة. لقد عزّزت العقيدة المسيحية في وعي الإنسان أن الأمل في الخلاص يرتهن بمستوى إيمانه في علاقته مع الله.

هذا الإحساس بالخطيئة ظل يلازم الإنسان حتى العصور الحديثة التي كان همّ فلاسفتها تحرير الإنسان من كل أشكال التبعية والإضطهاد، لقد سعى فلاسفة العصر الحديث إلى تحطيم كل القيود التي فرضتها الإيديولوجيا الدينية على فكر الإنسان، وجعلوا من العقل الإنساني سيداً مطلقاً.

الفلسفة والمشروع الحضاري الغربي

الحضارة في ضوء الفكر البرجوازي

مدخل

لا شك أن لكل حضارة فلسفتها التي لها دلالات هامة في حياة الناس. وحضارة الغرب فيما وصلت إليه من التقدم في المجالات السياسية والإجتماعية والثقافية والتكنولوجية مرّت بتطور تاريخي مليء بالثورات والتغييرات والمآسي، صاغت كلها المناخ الفكري لإنسان العصر الحديث.

وحضارة الغرب شقت طريقها نحو التقدم حينما إستيقظت من سبات عميق بعد فترة طويلة من الركود والظلامية أمتدت منذ إنهيار الأمبراطورية الرومانية حتى إنبعاث حركات النهضة والتنوير؛ مستلهمة علوم وفلسفات حضارات سبقتها. فأخضعت أوروبا تراث الحضارات السابقة للنقد، وأسقطت كل ما هو عائق، وأحيت روائع قيمها وتراثها القديم، حتى يتسنى لها إنتاج حضارتها هي ومواصلة حركة التاريخ. «إن الوعي بالتقدم يشترط أن يتخذ المرء البعد الضروري للنظر إلى تاريخ البشرية ككل»[1].

لقد عرفت حضارة الغرب طريقها نحو التقدم حينما تخلصت من أوضاع سياسية واجتماعية وثقافية راسخة فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي. لقد مزقوا الإنسان في العصور الوسطى: فسلبت الكنيسة الفرد عقله وشلّت إرادته ولم تعترف له بمكانه في الفكر، فكانت لا ترى سوى نظام إلهي مطلق يعمل الناس في حدوده طبقاً لمبدأ التحديد المقرر سلفاً.

أما النظام الإقطاعي فقد وضع الفرد في مراتب من التبعية وسَلَبَ مكانته أمام الطبقة الإقطاعية المسيطرة.

فلقد نهضت أوروبا لتسقط عن نفسها غبار قرون ماضية من كل أشكال التخلف

---

(١) بن جماعة محمود ـ التقدم والمعقولية في القرن الثامن عشر الفرنسي ـ مقال وارد في مجلة «الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩١ ـ عدد ٨٨ ـ ٨٩ ـ ص ٥٧.

والقوانين والمعادلات والأحكام المسبقة، فاتجهت بقوة نحو عقلانية جديدة إنفصلت بموجبها عن عقلية العصور الوسطى، فأعطت العقل المفكر الناقد المحلل مكانته يتحرر من كافة أشكال القمع والإضطهاد والجمود والخضوع والتبعية المفروضة والمسيطرة عليه من قبل الكنيسة والإقطاع.

بدأت الحضارة الجديدة بحركات النهضة والتنوير، وبدت ملامحها تظهر في الأفق في محاولات تحطيم سيطرة وهيمنة الكنيسة والإقطاع.

ويمكن القول أن مكمن الصراع ومحور النهضة La Raissance هو تأكيد قيمة الإنسان ككائن عاقل حرّ وفعّال. لقد حملت إنسانية عصر النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، المعالم الظاهرة للحالة الذهنية ولتطلعات الطبقة البرجوازية الصاعدة التي كانت في إعداد التكوين. لقد نادى مفكرو النهضة بصوت الحرية فأعلنوا أن الفرد الحرّ هو الغاية، وأن الإنسان وطبيعته البشرية هما البداية لكل طرح أو تساؤل عن مكانة الإنسان في الكون ووضعه في المجتمع[1]. ففي إنسانية عصر النهضة، وضع المفكرون التصور الجديد للعالم، العلماني، في مواجهة الإيديولوجيا المسيحية في ظل الإقطاعية التي كانت ترفض العالم الخارجي رفضاً مبدئياً مسبقاً. وفي مواجهة الأخلاق التزمتية النسكية والتحريمات والتحديدات التي يفرضها النظام الإقطاعي، أكدّ مفكرو النهضة على حاجات الإنسان ورغباته الحرة، والتفتح الحرّ للشخصية الإنسانية.

فالإنسانية تدعو إلى تحرر الإنسان من التبعية لرجال الكنيسة، وتضع تقرير مصيره بنفسه هو، كما تدعو الإنسانية إلى التحرر من أغلال التبعية لتقاليد نظام المراسيم المكتوبة على النحو التي شلّت فكره وإرادته وعطلت قدراته؛ وقد ركّزت على الإهتمامات البشرية، وعلى النشاط الفعّال الشخصي الذي يجعل الإنسان كائن حر وقادر على الإحاطة بكل شيء.

إنتقلت أوروبا بالفرد من عقلية العصور الوسطى السكونية إلى أسمى قيمة في المجتمع، أي الشخصية المتحررة من قيودها والمعتمدة على نفسها.

وعلى هذا الأساس عرف التطور التاريخي للبشرية في أوروبا صراعات طاحنة وتيارات فكرية متلاطمة وثورات كانت نتائجها إيجابية على الشعوب الأوروبية، فاتخذت، في البداية، شكل الإصلاح والنهضة. ولا شك فقد أحدثت هذه الثورات

---

(١) ابن عاشور عياض ـ نص وارد في مقال: حقوق الإنسان: أي حق، وأي إنسان؟ مجلة «الفكر العربي المعاصر» ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣ ـ ص ٦٣.

قوة زخم كبير في تطور التحول الإجتماعي الثقافي في أوروبا؛ كما ساهم مفكرو الليبرالية، «هوبز» و«لوك» في القرن السابع عشر، في تكوين الأفكار السياسية البرجوازية الجديدة، كما تمخض تطور العلوم عن ثورة صناعية كبرى فتحت آفاقاً رحبة أمام تقدم العلوم المادية.

بدأ العالم الجديد يتحرك أمام الإنسان الأوروبي، والواقع يتغير، وقضايا الحياة تزداد إلحاحاً وانفتاحاً نحو التقدم، فكان لا بد من نهج جديد مغاير كلياً لنهج السلف، في قراءة الواقع واستيعاب أحداثه وتغيراته. وكان هذا النهج هو العقل الذي تصدر مسيرة الحضارة الإنسانية. إلاّ أنه، في القرن الثامن عشر، سيجد المفهوم العقلاني للعالم التعبير الأكثر شمولية له.

عرفت أوروبا منذ القرن الثامن عشر بحضارتها العقلانية الشمولية حتى سمي هذا القرن بالعقلانية Rationalisme إن تاريخ الفكر الإنساني العالمي في القرن الثامن عشر هو تاريخ الإعداد الإيديولوجي وتطور الوعي الإجتماعي للثورة البرجوازية الشاملة.

غير أن العناصر الرئيسية للمفهوم، العلماني، العقلاني، للعالم والمجتمع والإنسان قد ظهرت في أوروبا، قبل هذه الحقبة التاريخية.

لقد أدّت التغيرات الاجتماعية والثقافية والتقنية إلى تحولات جذرية في صميم الحياة الروحية وتغيير النظرة إلى العالم للشعوب الأوروبية. «فقد تزعزع إستبداد الكنيسة الإيديولوجي، التي كانت القوة الروحية المسيطرة،» وسنداً قوياً للإقطاع، نتيجة للحركات الإصلاحية والنهضوية في القرن السادس عشر[١]. وقد أدّى إنتصار تلك الحركات إلى تقليص سلطة الكنيسة وزعزعة نفوذها، وإلى ظهور ثقافة جديدة عرفت بالنزعة الإنسانية، وهي ثقافة مغايرة تماماً للثقافة اللاهوتية والمعرفة الكنسية.

يشكل موقف فلاسفة عصر التنوير Age de lumière من الكنيسة والإقطاع إمتداداً لموقف الإنسانيون Humanistes والتيارات الفلسفية الليبرالية المدافعة عن وجود الإنسان وقيمة عقله والتي سادت أوروبا كلها.

فقد أنتجت فلسفة عصر التنوير مفهوماً عقلانياً عن الكون والإنسان، وعن المجتمع والدولة. فالفلسفة تتطلع إلى حل الكثير من قضايا الوجود الطبيعي والإجتماعي، وذلك بالكشف عن قوانين العالم الطبيعي والإجتماعي. والإنسان

---

(١) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ في ٤ أجزاء ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٧٠ ـ الجزء الثاني ـ ص ٢٨١.

ككائن عاقل قادر على التفكير وفهم العالم والنفاذ إليه والتحكم بوجوده ومصيره وعلى وعي تام واستيعاب هذا الوجود.

لقد انتقد فلاسفة التنوير الكنيسة والنظام الإقطاعي، وبشروا بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف مكانته في العالم ويكون مسئولاً عن تقرير مصيره في هذا الوجود. إن فلسفة التنوير بذلك قد أطاحت بكل التصورات الغيبية واللاهوتية التي جعلت من العناية الإلهية محوراً للعالم يتقرر من خلالها مصير الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني؛ فجعلت من الإنسان مركز العالم وسيد نفسه، وحراً في قراراته.

لقد قدم الفكر الديني اللاهوتي العالم ككيان غامض لا يمكن للإنسان أن يفك رموزه ويحّل ألغازه، كي يبرّر ضرورة إستمرارية النظام الإقطاعي. ولهذا فإن العقل الإنساني كان قبل حركة التنوير خاضعاً، مقيداً بالإيمان، وكانت مهمة رجال اللاهوت تبرير العالم القائم بكل إستبداده وتعسفه، وحمل الناس على الإذعان والقبول بأسيادهم، وإعطاء السلطة طابعاً أبدياً بادعائها لإنتماء مباشرة إلى السلطة الإلهية.

لذلك جاءت فلسفة التنوير لتنفي فلسفة الرضوخ أو الإذعان للأمر الواقع، ولتنحي العناية الإلهية من العالم، وذلك بالكشف عن مكانة الإنسان في العالم كطاقة نشيطة مبدعة، والعمل على تحرير العقل الإنساني وتنويره، فمجّدت وجود الإنسان كقيمة أخلاقية فعلية، وأعادت للعقل قيمته ومكانته السامية.

إنطلقت فلسفة التنوير من العقل كمبدأ شمولي وكحكم وحيد مطلق وسيّد نفسه. فقد شكلت العقلانية تعارضاً ونفياً مطلقاً للفكر المنزّل بالوحي، وقد كان هذا التعارض في جوهره يهدف إلى استقلالية الفلسفة عن اللاهوت، وإبعاد كل فكر إسطوري وفكر ديني لاهوتي ليحل مكانهما العلم. ولم تكن معركة التنوير مجرد إنتاج معرفي بمنأى عن الواقع الإجتماعي، بل كانت في جوهرها وبعدها التاريخي معركة إجتماعية سياسية مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع، وتنزع إلى تحرير الإنسان والمجتمع بإتجاه التقدم. «إن الوعي بالتقدم يتضمن قدراً كبيراً من التفاؤل بمصير البشرية وإمكاناتها في الترقي اللامحدود»[1].

وبناء على ذلك، فقد وجهت فلسفة التنوير صراعها ضد الفكر الديني الذي جعل من القوة الإلهية المحركة الأساسية للإنسانية من حيث أن الفكر اللاهوتي يقدم كيف أن هذا العالم محكوم في مساره بقوة العناية الإلهية.

---

(١) بن جماعة محمود ـ مقال: التقدم والمعقولية. . . في مجلة «الفكر العربي المعاصر» ـ مرجع سابق ـ ص ٥٧.

لذلك كانت معركة التنوير تهدف إلى تحرير الإنسان من التقديس الأعمى والتعظيم الخانع للنصوص المقدسة والتنفيذ الخاضع لتقاليد نظام المراسيم المكتوبة، وبالتالي إلى توجيه العقل الإنساني بكل طاقاته الإبداعية لا إلى الكتب المقدسة والمراسيم المكتوبة، بل إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان، مخضعاً كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني إلى مبدأ البحث والتدقيق، والنقد والتفسير.

لذا فإن التصور اللاهوتي حول العناية الإلهية، باعتبارها القوة المحركة للإنسانية يتراجع إلى الوراء لتحل محله وجهة نظر تؤكد على حرية الإنسان بإعتباره خالق تاريخه بنفسه. «فالتاريخ ينطلق بمولد الإنسان العلماني الجديد»[١].

لقد أدرك الإنسان أن الحقيقة أعمق وأشمل من حصرها بين الكتب المقدسة والكنيسة، والكهنة، يحتاج الإنسان إلى إستكشافها إلى نور العقل. وهكذا أدرك الإنسان أن الثقافة تظهر تدريجياً نتيجة لإبداعه، وأنه قادر على بلوغ التقدم والتطور الحضاري بفضل العقل المستنير بعد أن كان مداناً ومقهوراً بسبب خضوعه لقمع الكنيسة وسلطة أهل التفسير والحكم.

الطبقة الإجتماعية الصاعدة كانت بحاجة ماسة إلى الفكر العقلاني المتحرر من تقاليد بالية وآراء مسبقة. الطبقة الجديدة كانت تطلب آفاقاً جديدة لتطلعاتها ولطموحاتها التاريخية. وفلسفة التنوير هي المرآة التي عكست فيها الطبقة الإجتماعية الصاعدة رؤيتها للعالم. ذلك أن الطبقة الصاعدة: البرجوازية La Bourgeoisie كانت بحاجة إلى العقل، لأن العقل نقدي وشمولي، فمن مبدأ العقل أن يهدم كل سلطة لا تستمد مشروعيتها من العقل وسيادة العقل. ومن مبدأ العقل أن يكون واحداً بين جميع الناس، شمولياً، يتجاوز جميع الحواجز التي كانت قائمة بين الناس من مراتب التبعية، والإذعان للسلطة.

وطموح الفكر إلى أن يكون شمولياً يتجاوب مع الطبقة الإجتماعية الصاعدة على أن تكون ممثل المجتمع بأسره. ذلك «إن كل طبقة إجتماعية جديدة تكون مضطرة إلى أن تعطي أفكارها شكل الشمولية، وأن تمثلها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة، والمقبولة بصورة شاملة»[٢]. والبرجوازية الصاعدة كانت بحاجة، في

(١) صفدي مطاع ـ الإنسان المرآوي و «نهاية التاريخ» مقال في مجلة «الفكر العربي المعاصر» ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣ ـ ص ٨.

(٢) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 77.

مشروعها التاريخي لتحطيم النظام الإقطاعي وكل أشكال الحكم الإستبدادي، إلى تأييد سائر طبقات المجتمع والإلتفاف حولها؛ ذلك أن البرجوازية الصاعدة ما كانت تستطيع أن تتصدى لقيادة المعركة ضد الإقطاع Fiodal والحكم المطلق Autocratie إلاّ إذا فرضت نفسها كطبقة شمولية ممثلة لجميع طبقات المجتمع. وفي الواقع إن كل طبقة جديدة تتصور نفسها «لا على أنها طبقة بل على أنها ممثل المجتمع بأسره»، لأن مصلحة هذه الطبقة «تكون، في البداية، مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لسائر الطبقات الأخرى غير السائدة»[1]. وأيديولوجيا الطبقة الطاعدة تعبّر عن طموح الفكر إلى هذه الشمولية، إذ ليست البرجوازية هي وحدها التي ستتحرر، بل ستتحرّر الأمة كافة، أي سيكون التحرر شمولياً لمجمل المجتمع، وتحرر الإنسانية بأسرها[2].

وفي سياق الإعداد الإيديولوجي للثورة البرجوازية، والإستعداد للمعركة الحاسمة ضد النظام الإقطاعي والحكم المطلق، كانت البرجوازية تحقق إنجازات ضخمة من التقدم الضروري التاريخي من أجل حركة تقدم البشرية كلها. وهكذا، كانت البرجوازية تناضل ليس فقط كقوة من أجل مصالحها الطبقية الخاصة، بل أيضاً بصفتها قوى النضال عن مصالح الشعب كله. ولهذا فإن هذه الطبقة أعطت لأفكارها شكل الكونية، وسعت أيضاً إلى «أن تتكشف على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في مواجهة الطبقة السائدة»[3].

وتعكس سيرورة تطور العلاقات الإجتماعية تقدم الطبقة البرجوازية المتجهة نحو السيطرة في مختلف ميادين الحياة والفكر. وتقدم البرجوازية مشروعياً جديداً للمستقبل، وأسلوباً جديداً للحياة متفائلاً، ومفهوماً جديداً للعالم. فقد أخذت تنمو وتترسخ أفكار جديدة عن الإنسان والكون، عن المجتمع والدولة، وكذلك رسم إتجاهات التطور المستقبلي.

وتشكل الإيديولوجيا L'idéologie نظام تصورات إجتماعي يهدف إلى تشكيل الإنسان وتغييره بحيث يكون قادراً على إستيعاب العالم الذي يحيط به، أي أنها تعّد الفرد ليعكس القيم والمعايير المسيطرة ويساهم في بقائها وإستمرارها. من هنا كانت الإيديولوجيا ضرورة مطلقة لكل كلية إجتماعية، من حيث أنها تشكل جزءاً عضوياً

---

(١) Ibid - P. 77.

(٢) ماركس أنجلز ـ مختارات ـ في أربعة أجزاء ـ دار التقدم موسكو ـ ١٩٧٠ ـ الجزء الثالث ـ ص ٨٠.

(٣) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 77.

من كل مجتمع، بسبب دورها التاريخي الوظيفي في تنظيم نمط حياة كل مجتمع. ومن حيث أن الأيديولوجيا تبدو كمعرفة منظمة للعالم وللسلوك الإنساني، فإن الفرد يقبل مكانه في المجتمع، ويرى في الدولة كياناً عقلانياً شاملاً يتجاوز كل الحدود والخصوصية، ولذلك فهو يخضع لقوانين الدولة ومتطلباتها، بإسم المصلحة العامة. ولهذا تقدم الطبقة الاجتماعية الصاعدة إيديولوجيتها كنظام أفكار شاملة، كونية، صالح لكل المجتمع، أي تحاول أن تجعل من مفهومها للعالم مشروعاً شاملاً يمسك بأحكام كل البناء الإجتماعي عبر مفكريها ومؤسساتها الثقافية. وهذا يعني بالضرورة أن تقدم هذه الإيديولوجيا صورة للواقع المستقبلي وللإنسان كما يجب أن يكون. وعلى هذا الأساس تنمو وتترسخ مفاهيم الحرية، والمساواة والتقدم.

ويمكن القول أن الإيديولوجيا مرآة، ولكنها مرآة بثلاثة وجوه، مهمتها أن تعكس للطبقة التي تناضل من أجل أن تسود: صورة عن ذاتها ولذاتها تبعث فيها النشوة بالذات، وصورة عن ذاتها من أجل الطبقات الأخرى تبجّلها وتعظم بها، وصورة عن الطبقات الأخرى، وللطبقات الأخرى، صورة تحّط من شأن هذه الطبقات وتقلل قيمتها في نظر نفسها بالذات، فترضخ وتستسلم لمصيرها كطبقات مسودة حتى قبل المعركة أو بدون معركة... وكذلك إختلقت البرجوازية صور عن نفسها: صورتها في نظر نفسها كاملة للعقل الإنساني، ومبشرة بمبادئه وحامية لمبادئه ولحسن تنظيم المجتمع، وصورة الطبقات الأخرى في نظرها: عمّال طيبون أو سيئون، إنضباطيون أو مشاغبون، وأخيراً صورتها في نظر الطبقات الأخرى: كراعية للسعادة وللحرية الإنسانيتين، وقيّمة على الخير العام والتقدم[1].

لقد أدّى مستوى التطور المادي للمجتمع إلى تطور سريع للعلم والتقنية. وهذا التطور عزّز لدى البرجوازية الصاعدة تفاؤلها التاريخي بالعالم، وبالإنسان، بقواه الذاتية وبقدراته الشخصية والإبداعية. على الرغم من تنوع العالم المحيط، فإن بوسع الإنسان أن يعرف العالم ويغيّره أيضاً وفقاً لحاجاته وأهدافه. أن العالم ميدان لا متناهٍ لنشاط الإنسان، لتعزيز قدراته، وليس اللاهوت وحده، هو الذي يزوده بالمعرفة عن العالم.

وتقود هذه النظرة التفاؤلية إلى إعادة الثقة بالإنسان وقواه، وإمكانياته العقلية الهائلة، وبقدرته على أن يختار بنفسه طريقة في الحياة؛ وإحتمال تحسّن وضع

(١) Lefebure H. Sociologie de marx - Ed. P.U.F. Paris 1968 - P. 64, 65.

الإنسان في العالم. إن مميزات هذا الإحساس التفاؤلي بالعالم لدى فلاسفة التنوير تنبع مباشرة من فهمهم للعالم وللإنسان.

وليس غريباً أن يكون مشروع التنوير مشروعاً نقدياً وثورياً في المقام الأول، لأن مهمته الأساسية أن يحطم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات وتقاليد قديمة وأحكام مسبقة، وتحرير العقول من الأوهام والخرافات المرتبطة بالدين والتي تعمل الكنيسة على ترسيخها. وإذا كان هذا المشروع النقدي والثوري يولي مثل هذه الأهمية لتحرير العقول من الأوهام والأحكام المسبقة فلأن ذلك يفتح المجال أمام التفهم الصحيح للعالم، ولأن هذا التحرير يشكل الضمانة لإعادة تنظيم العالم وفقاً لمبادىء العقل. إن العقل الذي يخدم قضية التقدم، يرسم آفاق مستقبل أفضل للإنسانية. وهذا المستقبل الأفضل هو من المستحيلات بدون تقدم التنوير، لأن إنتصار التحرير مرهون بإنتصار العقل وسيادته، لأن تطور الفكر والتقدم هو أخص خصائص الوجود الإنساني[1] لقد طرحت فكرة التقدم والإيمان بالعقل والمستقبل الأفضل بقوة في فلسفات المفكرين المنورين. أن فلاسفة التنوير الذين عبروا عن مصالح البرجوازية الصاعدة قد حاولوا تقديم حتمية ضرورية لفكرة التقدم. وانعكس في أرائهم تفاؤل البرجوازية الصاعدة ورغبتها في إسقاط الأسس الإقطاعية للمجتمع والثقة بأن ملكوت العقل والحرية والمساواة يجب أن يسود العالم.

لقد ربط فلاسفة التنوير إمكانية وضرورة التقدم في المجتمع بكمال عقل الإنسان. أي اعتبروا أن التقدم هو كشف وتطوير للقدرة الكامنة في طبيعة الفرد والنوع البشري[2].

بعبارة أخرى فإن فلاسفة التنوير ربطوا التقدم الإجتماعي بالوعي البشري، والعقل وتطور المعرفة. فلقد كان أولئك الفلاسفة يتصورون أن مشروع تحويل العالم هو مشروع عقلي، وقد عبّرت تلك المشروعية العقلانية عن نفسها في أكثر أشكال الفكر تجريداً، أي الفلسفة؛ كما تصور أولئك الفلاسفة أن تطور المجتمع هو نتيجة ضرورية لتطور الأفكار، وأن المنطلق لإعادة بناء المجتمع هو تغير الوعي البشري المحرك الأساسي للتاريخ، وتهذيب الإنسان وتربيته.

---

(١) الجوة محمد ـ قراءة كوندرساي لتاريخ الفكر البشري ـ مقال في مجلة «الفكر العربي المعاصر» ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣. ص ٤٦.

(٢) بن جماعة محمود ـ التقدم والمعقولية . . . مقال وارد في «الفكر العربي المعاصر» ـ مرجع سابق ـ ص ٥٩.

بعبارة أخرى، كان مفكرو التنوير يحاولون أن يعللوا ضرورة التقدم ويربطونه بتطور العقل والعلم والتنوير.

إن كل المشروع التنويري هو مشروع لإرتقاء البشرية الشمولي إلى بُنى إجتماعية وسياسية أكثر تطوراً، وإلى أنواع تاريخية أرفع وأغنى مضموناً للوعي البشري والثقافة عموماً. بعبارة أخرى أن التقدم هو إرتقاء البشرية على درجات تمدنها بحيث تكشف بصورة أكمل للجوهر الإبداعي للإنسان وشموليته ككائن عاقل للنشاط المادي والروحي. وتتجسد حالة التقدم في تطور حرية الإنسان. وجوانبها هي حرية القول والمعتقد، وحرية العمل والسياسة.

ويعتبر إطلاق الحرية الإنسانية مؤشراً هاماً للتقدم الحضاري، ففيه يتجلى إتجاه التطور الإجتماعي نحو تحرير الإنسان من مختلف أشكال القهر والتسّلط والظلم الإجتماعي.

إن معيار التقدم الاجتماعي يتسم بطابع شمولي، والعامل الحاسم فيه، حسب فلسفة التنوير، هو التطور الحتمي للعقل، وإن العناصر المكونة لمعيار التقدم هي الإستنارة وتقدم المعارف، ودرجة سيطرة الإنسان على الطبيعة، وكذلك درجة تطور القدرات الإبداعية والمعرفية للإنسان، الأمر الذي يتجلى في تطور الحضارة والإنسان نفسه كذات فاعلة ومبدعة في التاريخ. ونتيجة لذلك يقوم نظام إجتماعي أكثر تقدماً وأكثر عقلانية.

كانت فلسفة التنوير أعظم مشروع عقلاني، ديمقراطي عرفته البشرية لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار[1].

إن تنوير العقل وتحريره من الأوهام والزيف والأحكام المسبقة هي الثورة الحقيقية الإنسانية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، وانهارت السلطة الكنسية ونظمها المؤسسة على الحق الإلهي في السلطة وإنهار بعدها النظام الإقطاعي والحكم المطلق الإستبدادي. وبمجيء العلاقات الإجتماعية الإقتصادية البرجوازية تأكدت الشخصية الإنسانية بشكل أكثر من قبل، فالنظام البرجوازي عمّق فكرة وعي الإنسان الذي أكدّ نفسه ككائن حدّ قادر على أن يتخذ قراراته بنفسه ويكون مسؤلاً عن تصرفاته؛ كما أعاد للإنسان إنسانيته بتأكيد إهتماماته ورغباته الذاتية في الحياة الواقعية، واقترن ذلك بتقديس حق الملكية وحرية الشخص. وأدى إنتصار البرجوازية

---

(١) بوليتزر جورج ـ فلسفة الأنوار ـ ترجمة جورج طرابشي ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ ـ ط ثانية ـ ص ٤.

إلى قيام الدولة الموحدة وحماية مصالح الفرد. وعلى هذا الأساس جعل الإنسان وحقوقه محور النظام.

وبسبب حتمية المسار التاريخي أعطت البرجوازية المتحررة بعداً شمولياً إنسانياً لا يعارض فقط المفاهيم اللاهوتية التي إعتبرته مصدر الخطيئة والفساد، بل يعارض الحكم الإستبدادي واضطهاد الإنسان.

فالبرجوازية في نضالها من أجل تقويض الأنظمة القديمة التي تستمد سلطتها من تقاليد بالية وأحكام مسبقة بهدف الإستيلاء على مقاليد السلطة السياسية، لم تكن تتكلم باسمها كطبقة خاصة، بل تكلمت بإسم المجتمع بأسره. ولذلك فقد ركزّت، في سعيها هذا، كممثلة لجميع طبقات المجتمع على خلق شكل جديد من الحكم يكون تعبيراً عن مصالح الإنسان عامة. وأيديولوجيا البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر قدمت مثالاً ساطعاً على طموح الفكر الطبقي إلى الشمول «فليس من أحد كأيديولوجي القرن الثامن عشر قد بشّر بملكوت «الإنسان العالمي» و «العقل الشمولي»[1].

إن قيمة فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر تكمن في رؤيتها الجدلية العميقة لمسار الإنسان في التاريخ، لتحقق العقل في التاريخ. فقد رأت في الإنسان ككائن نشيط فعّال ينمو ويتحرك بإستمرار ويتقدم، بفضل تغييره لذاته وللعالم، بإتجاه المستقبل ليصنع التاريخ، وبالتالي لكي يصبح سيداً للعالم.

وبناء على ذلك عملت فلسفة التنوير من أجل تغيير الواقع لخلق واقع جديد يتحرك حسب قوانين العقل، أي خلق عالم عقلاني يحقق فيه الإنسان جوهره الحقيقي وإنسانيته الحقة المتسامية بإتجاه نحو المستقبل التاريخي.

إن مملكة العقل تضمن بالإضافة إلى إزدهار العلم والمعرفة أكمل تطور للإنسان نحو مملكة الحرية. إن هدف التقدم نحو مملكة الحرية هو هدف تطور العقل الذي يعتبر سيرورة تاريخية لتكوّن وتحقق الجوهر الإنساني. «لقد بعث عصر التنوير من جديد وجهة النظر الكلاسيكية القائلة أن الإنسان محور الكون وغلبة العقل، غير أنها إستبدلت وجهة النظر الكلاسيكية التشاؤمية تجاه المستقبل بوجهة نظر تفاؤلية مستقاة من التراث اليهودي المسيحي... وقد احتفظ علمانيو عصر التنوير، الذين كانوا مؤسسي علم التاريخ الحديث، بوجهة النظر الغائية اليهودية ـ المسيحية، غير أنهم علمنوا الهدف، وهكذا أمكن لهم أن يبعثوا الطابع العقلاني

---

(١) طرابشي جورج ـ الماركسية والإيديولوجيا ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص ٣٩.

للمسار التاريخي نفسه، وأصبح التاريخ عبارة عن تقدم نحو هدف كمال وضعية الإنسان على الأرض[1].

فنحو هذا الهدف بالذات يجب أن يوجّه تنوير العقل وثقافة المجتمع بوجه عام. وتعتبر الخطوات الأولى على هذا الطريق السمات النموذجية للفرد (الحرية المتوافقة مع العقل) التي يتألف منها المثال الأعلى لإنسان حضارة المستقبل. وهذا المثال الأعلى هو الفرد المتطور بكل إنسجام، والإنسان المبدع الذي محور الكون لا يخلق فقط شروط وجوده بل يعمل أيضاً من أجل تغيير هذه الشروط بإتجاه مستقبل البشرية، إنسان يشكّل تطوره الحرّ الواعي شرطاً للتطور الحر الواعي للإنسانية كلها. إن تصورات عن المثال الأعلى تستخلص من تقدم الفكر والمعارف، عن طريق الإنسان نفسه دون أيّ تدخل من القوى الغيبية.

إن فلسفة التنوير هي الثورة الحقيقة الإنسانية التي دفعت الإنسان إلى المعركة ليكتشف أوهامه وظلمه، وزوّدته بأدوات التثقيف والإستنارة من أجل أن يبدأ مساره التاريخي ويتجاوز وضعه المظلم والبائس، ليصل إلى حياة أفضل وأكثر سعادة. وعلى هذا عملت فلسفة التنوير على تحرير الإنسان من قيود الوعي الزائف والإستغلال. إن فلسفة التنوير الثورية تعمل على تحرير الإنسان، تحرير وجوده المستغل المقهور الذي يتلازم مع تحرير وعيه الزائف والمستلب. فتحرير وعي الإنسان هو الشرط الأساسي لتحرير وجوده الإجتماعي. فتحرير الوجود الإنساني إذن لا يتم إلاّ من خلال تحرير الوعي ذاته من الأوهام، أي من خلال تنوير العقل وتثقيفه وصقله؛ وبذلك أيضاً يتم تقدم البشرية بإتجاه المستقبل.

ومن خلال تلك المعركة المصيرية التي تعيد صياغة وعي الإنسان، يبزغ فجر مستقبل البشرية الديمقراطي الذي تتبدد فيه كل الأوهام والظلمات التي تقيّد وعي الإنسان وتسلب وجوده، ويبدأ الإنسان الحرّ والمبدع ينسج وجوده الإنساني التاريخي، أي أنه يبدأ مساره التاريخي في التسيّد على كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني، أي سيّد الكون. ولدى ذلك تنطلق فلسفة التنوير من فكرتها عن «الإنسان العالمي» المتحرر والمبدع في جميع ميادين النشاط الثقافي والاجتماعي، وتركّز بالتالي على تنشيط الإنسان وهدايته بنور العقل في تسريع التقدم الحضاري.

---

(١) كار إدوارد ـ ما هو التاريخ؟ ترجمة ماهر كيالي، بيارعقل ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ط ثانية ـ ص ١٢٥.

فالعقلانية قيمة إنسانية مثلى وهي مهد الحضارة الغربية ومحورها المركزي حينما ساد العقل واحتل المكانة الأولى في سلم القيم، وحينما أصبح المشرّع الأول في فحص الواقع وتحليله موضوعياً.

والواقع إن إنتصار العقلانية كان يهدف ليس فقط إلى تحرير المعرفة من قيود اللاهوت أو تحرير الإنسان من قيود الوعي الزائف، بل أيضاً إلى بسط سيادة الإنسان على الطبيعة.

وكان إنتصار الإنسان بداية للإنطلاق نحو آفاق عالم جديد، تبدّى في تطور العلم والثقافة. وعليه فقد ولدت نظرة جديدة إلى العالم، تقوم على المعرفة، لا على الإنصياع للاهوت؛ وإن النظرة الجديدة إلى العالم قد ولدّت منهجاً جديداً في تعامل الإنسان مع العالم المحيط به وكيفية تفسيره.

ولكن هل كانت العقلانية إنسانية حقاً في كافة ما أنتجته من قيم مادية وروحية بإعتبارها القيمة المثلى في مسار التطور التاريخي للبشرية؟

هل حقق الإنسان غايته بإعتباره محور الكون وصانع التاريخ؟ هل بنى الإنسان الدولة الشمولية المنسجمة؟ هل تحرر الإنسان من قيود السلطة الكنسية والإقطاعية ليعود خاضعاً للآلة والتكنولوجيا؟

إن العقل تصدعه أزمة طاحنة تكاد أن تقضي عليه. أن في الحضارة الغربية صراعاً بين الإنسان وحريته وبين السيطرة الصناعية المطلقة للإحتكارات التي أصبحت تتحكم في مصير الإنسان والمجتمع. فعندما تصبح التكنولوجيا قوة حاسمة في تحديد حياة العصر وتقاليده وعاداته وثقافته بشكل عام، في ظل مجتمع قائم على السيطرة والإضطهاد من قبل الطبقة المسيطرة، فمن الطبيعي أن يصبح نهجها هو المحدد أيضاً لكافة العلاقات الاجتماعية، ولتوجه بالتالي سيطرة الإنسان على الإنسان.

لقد حملت الإنتاجية الدمار داخلها وحوّلت التكنولوجيا من وسيلة تحرر إلى وسيلة عبودية جديدة[١].

وعلى هذا فإن الآلة تكاد تكون دعوة الإنسان للقبول بتحوله أيضاً إلى آداة وكأنه واحداً من «براغيها».

---

(١) ماركوز هربرت - فلسفة النفي - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد - دار الآداب - بيروت ١٩٧١ - ص ٨.

وقد شهدت حضارة الإنسان وتطوره التكنولوجي في العصر الحديث ثورات علمية هائلة أحدثت تغييراً وتطوراً جوهرياً في الحياة البشرية. ويتجلى الطابع الشامل للثورة العلمية التقنية في تأثيره عملياً على جميع ميادين ومجالات الحياة الاجتماعية. إن الثورة العلمية تمارس التأثير على الإنسان ومعيشته وثقافته، وعلى التركيب الاجتماعي للمجتمع.

إن العلم والتكنولوجيا، اللذين يحملان إمكانيات هائلة لفتح آفاق واسعة أمام إزدهار المجتمع، إنما يوّجهان، في ظل الرأسمالية الإحتكارية، بفعل تفاوت التطور الإجتماعي الوحيد الجانب، والإحتكار الإستغلالي، ضد الإنسان نفسه.

إن استخدام الطاقة النووية في المجالات العسكرية التي يشكل الدمار المباشر على العالم المادي والروحي للإنسان، يثير موجة من الرعب والذعر الشديد على مستقبل البشرية واستمرارها، ويغرق العالم في قضايا فكرية وإجتماعية وأخلاقية.

وعمّت البشرية نظرات من التشاؤم، والتصورات المثيرة للقلق. وأخذ المفكرون يتحدثون عن إحتمال وقوع كارثة شاملة تدّمر كل ما بناه الإنسان. وراحت تنشأ تصورات عن نهاية العالم ودمار الحضارة البشرية. وقد إزدادت موجة التشاؤم حدة تحت تأثير شبح الحرب النووية والأزمات الإيكولوجية التي تعرض الطبيعة للهلاك[(١)].

إن هذه التخوفات مشروعة تماماً ويمليها سعي البشرية لإيجاد طرق أكثر سلامة لتأمين حياتها وزيادة رفاهيتها. فهل سيكون في مستطاع البشرية أن تحل المسائل الماثلة أمامها، خاصة أن العالم أدرك منذ منتصف هذا القرن، أنه يحتاج إلى جهود فلاسفة لكي يعالجوا القضايا المطروحة في العصر الراهن نتيجة للتطورات العلمية التكنيكية. إننا بحاجة إلى «أن نعيد النظر في أهدافنا ونستغل قدراتنا العلمية المتزايدة من أجل تحقيق رخاء لم تحلم به البشرية في أي عصر من عصورها، وهذا يقتضي تغييراً أساسياً في طبيعة النظم التي تسود المجتمع الإنساني»[(٢)].

وتبرز اليوم، أكثر من قبل، الحاجة إلى ظروف إجتماعية تفسح المجال أمام

---

(١) صفدي مطاع ـ الإنسان المرآوي و «نهاية التاريخ». مقال في «الفكر العربي المعاصر» ـ مرجع سابق ـ انظر: ص ١٠ و ١١.

(٢) زكريا فؤاد ـ التفكير العلمي ـ سلسلة «عالم المعرفة» ـ المجلس الوطني للثقافة. . الكويت ١٩٧٨ ـ رقم ٣ ـ ص ٢٦٩.

تحقيق المتطلبات التي تطرحها الثورة العلمية التقنية ويتيح إستخدام منجزاتها استخداماً هادفاً لما فيه رفاهية وسعادة البشرية.

كانت الفلسفة تسعى ولا تزال إلى تحليل المعتقدات والقيم التي تكمن خلف سلوك البشر، لأن هذه المعتقدات تسيطر على مجرى الحياة البشرية وتوجهها. وقد إستطاعت الفلسفة بما تملكه من قدرة نقدية وتحليلية أن تدخل في صميم الحياة العملية المعاصرة وتتقدم لفهم وحّل الكثير في المشاكل والقضايا المطروحة والتي ترتبط إرتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع، ولتعود إلى التعبير عن عصرها وبالتالي، إلى إثبات وجودها وتأكيد أهميتها في حلّ المشكلات التي تواجه البشرية.

إن الفلسفة تجعل من حركة الإنسان في التاريخ، ومن إدراكه لدوره المبدع تاريخي، المبدأ الفعّال للتقدم الفكري والاجتماعي، أي للتقدم الحضاري، وفي هذا تكمن شموليته وضمان مستقبله.

وينبغي التأكيد على أن كل شيء يبدأ وينتهي بالإنسان، وبالتالي، فإن مسألة ضمان المستقبل هي، بالدرجة الأولى، مسألة الإنسان في ظل الحضارة المعاصرة. وعلى ذلك فإن الإنسان الذي يسعى إلى تحرير نفسه من كل أشكال التبعية والإرتهان للوصول إلى الحرية الحقيقية هو الإنسان الأعلى «الذي يملك المستقبل».

بناء العالم الحديث

مشروع رؤية جديدة للإنسان والعالم

عرفت أوروبا منذ القرن الثامن عشر بقرن التنوير، فقد انتقد فلاسفة التنوير الكنيسة والنظام الإقطاعي وبشروا بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف مكانته وحقيقة دوره في العالم وما يمكن أن يفعله في هذه الحياة. لقد أكدّ فلاسفة التنوير على قيمة العقل وعلى حرية الفرد. واستطاع هذا القرن، بمحتواه الفكري وطروحاته الجديدة أن يسمو إلى أعلى القمم. وقد عبّر عنه بشكل ممارسة حضارية جديدة نوعياً. أن عصر التنوير عبّر بشكل متكامل وعميق وأظهر موقف الفرد المدرك لذاته والقادر على تحمل مسؤولياته في العالم؛ أي أنه أكد المثل الأعلى الإنساني والعقلاني للشخصية المستقلة في عملياتها المعرفية والمتحررة من أطر التبعية الدينية والأسطورية.

وأوروبا عانت حركة التحول، وعرفت طريقها نحو التقدم حينما تخلصت من قيم بالية فرضتها هيمنة الكنيسة ونظام الإقطاع، فاتجهت نحو عقلانية وقيم جديدة، فأعطت للعقل قيمته وللإنسان إنسانيته.

من الضروري، حتى نفهم فلسفة التنوير، أن نسّلط الضوء على المعاني الكبيرة للنظام الذي وجد فيه الإقطاع تعبيره الإيديولوجي. أن العنصر الأساسي في هذه الإيديولوجيا هو الدين. فقد استطاع الدين في العصور الوسطى أن يصبح شكل الإيديولوجيا وأن يضم تحت لوائه جميع ميادين المعرفة والأخلاق والسياسة والتشريع. وبفضل هذه القوة أصبحت المسيحية أعظم قوة والتعبير الأمثل للعصر الإقطاعي بتركيبه الإقتصادي والسياسي، خاصة وأن العهد الإقطاعي إتسم بالتحالف بين الكنيسة والدولة، والذي يرجع السلطة في العالم والمجتمع إلى الله والملك. كان المركز العالمي الكبير للنظام الإقطاعي الكنيسة الكاثوليكية الملكية. فقد كانت هذه الكنيسة توحد مجمل أوروبا الغربية الخاضعة للنظام الإقطاعي في منظومة سياسية كبرى تتصدى لأتباع الكنيسة الشرقية المنشقين ـ وكانت تحيط المؤسسات الإقطاعية بهالة التكريس الإلهي[1].

(١) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ في ٤ أجزاء دار التقدم ـ موسكو ١١٧٠ «الإشتراكية الطوباوية والإشتراكية العلمية» ـ الجزء الثالث ـ ص ٥٦.

كانت تسود مجتمع العصور الوسطى تقسيمات فئوية تغمر الفرد في مراتب دونية من التبعية. فهذه التقسيمات لا تقوم على أساس الموقع في الإنتاج فحسب، بل على العلاقات الفئوية. فكانت العلاقات الإجتماعية للإنسان في العهد الإقطاعي ترتدي طابع التسلط ـ الخضوع: كعلاقات الأسر العريقة، وعلاقات التبعية لرجال الدين. وقد نظمت الكنيسة تراتبيتها طبقاً للنموذج الإقطاعي؛ فالحواجز التي تفصل بين الناس في المجتمع بحسب انتمائهم الفئوي، تناظرها حواجز تفصل بينهم من وجهة نظر قيمة علمهم، إنهم القساوسة حاملي المعرفة، فيما يتعلق بالحقائق الموحى بها، والمدافعين عنها. فنظريات الكنيسة تحيط بها هالة التكريس الإلهي، لأنها مستمدة مباشرة من وحي الله، الكلي العلم والقدرة، وأن الوصول إلى طريق الحقائق الإلهية لا تتم من خلال العقل، بل عن طريق الإيمان، لأن العقل البشري ناقص وعاجز عن الإحاطة بالحقائق التي أوحى بها الله. وبناء على ذلك، فقد جرى إلحاق العقل بالفكر الديني اللاهوتي الذي كان يصور نفسه على أنه علم الله، خالد أبدي. «لم يكن العلم، حتى عصر النهضة سوى خادم الكنيسة الوضيع»، وما كان يباح له أن يتخطى الحدود التي يقررها الإيمان. . .[1].

كانت مهمة العقل، في العصور الوسطى، أن يعمل لصالح اللاهوت وأن يضاعف الجهود لكي يؤدي ما عليه للإيمان. لقد كان العقل الإنساني مداناً، وكانت مهمة اللاهوتيين شرح الحقائق الموحى بها، كما تعرضها النصوص المقدسة، وتبرير العالم القائم، وتفهم الحقائق الدينية، «آمن كي تتعقل»[2].

هكذا تحولت الفلسفة إلى فلسفة الإذعان، وقبول العالم كما هو؛ وانحطت الفلسفة إلى شكلية عقيمة بعدما إنخرطت في حلّ مسائل إستدلالية لا متناهية، بالنظر إلى عدم وجود مضمون جديد.

ومع ذلك، فإننا نجد في العصور الوسطى، رغم سيادة الفكر اللاهوتي وهيمنته على جميع ميادين المعرفة، حركة استطاعت أن تلعب دوراً هاماً في بعث الحياة في المجتمع القديم، كما أنها استطاعت أن تكون بمثابة نقطة التحول في تاريخ أوروبا بما حملته من مواقف عقلانية متحررة. وهذا يعني أن براعم التجديد العلمي التي كانت تنطوي عليها العصور الوسطى لم تبرز بشكل صريح إلى السطح إلاّ حينما

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٥٧

(٢) كرم يوسف ـ تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ـ دار المعارف بمصر ـ بدون تاريخ ـ ط الثالثة ـ ص ٢٩.

تدفقت العلوم اليونانية وعلوم العرب إلى أوروبا. عندئذٍ بالتحديد حدث إكتشاف أكثر العناصر معقولية ومادية في الفكر الأرسطي من جديد، وإحيائها وتجديدها. وعاشت أوروبا حركة التحوّل وعانت الكثير من الصراعات الدموية، وكشفت أوروبا في معركتها التاريخية عن تصور جديد إلى العالم. وكانت مسيرة طويلة تكونت أثناءها الأفكار الجديدة، وتغيرت صورة العالم لدى الإنسان كما تغير منهجه في التعامل مع الطبيعة وتفسيرها.

١ ـ فجر الأزمنة الحديثة

إن تلك الحركة العاصفة التي يطالعنا القرن الثالث عشر بها بعد ركود ثمانية قرون كانت منعطفاً تاريخياً هزت مجرى الحياة الأوروبية في الغرب. وتعود أسباب هذا النهوض، في نهاية المطاف، إلى تطور الحياة الاجتماعية من ناحية، وقيام الجامعات وتدفق العلوم اليونانية وعلوم العرب من ناحية أخرى.

فقد كان القرن الثالث عشر عصر نمو كبير للمدن وازدهار التجارة وبروز طبقة إجتماعية جديدة هي البرجوازية التي كانت تتعاطى التجارة والأعمال الحرة، أي إقتصاد السوق. لقد كان هذا القرن عصر الحملات الصليبية، التي أطلعت الغرب على حضارة الشرق، ومن خلالها، على مصادر الحضارة اليونانية ذات الثقافة الرفيعة، وهو ما كان جديداً تماماً على أوروبا.

وقد أدى إتساع نطاق الفلسفة التي حملتها معها تلك المعارف الوافدة من الشرق، وكذلك النظريات العلمية دفعاً قوياً للتيارات الراديكالية والتحررية، ولتطور الفكر العقلاني المتحرر. هنا لعبت دوراً كبيراً فلسفة أرسطو، التي تم ترجمتها والشروح عليها من قبل فلاسفة العرب[١] والتي أحدثت صدمة فكرية هزت أوروبا، وكان كافياً لتنبيه أوروبا من غفلتها[٢].

١ ـ التغيرات الاجتماعية والفكرية في الغرب

كان الكون بالنسبة لعقلية الإنسان الذي عاش في ظل النظام الإقطاعي في العصور الوسطى، عبارة عن عالم سكوني ثابت لا يتغير. وكان موقف الإنسان من العالم الطبيعي موقف يتسم باللامبالاة والتشاؤم. ولكن في ظل تلك الحياة المتسمة

---

(١) كرسون أندري ـ تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ـ ترجمة نهاد رضا ـ منشورات عويدات بيروت ١٩٨٢ ط ثانية ـ ص ٥٢.

بالخضوع ذات النظرة الغارقة في الطقوس الدينية والأمل في الخلاص الأبدي جرت حركات عميقة. أن امتداد الحرف إلى الأسواق، والصراع القاسي الذي خاضته القوى الاجتماعية الجديدة، أي البرجوازيون، للحصول على الحريات القانونية، كل هذا جدّد التطور الحضري، وبالتالي، تطور التجارة الداخلية. وقد ساعد النقود على القيام برحلات استكشافية عبر البحار بحثاً عن طرق جديدة. وكان من نتيجة ذلك أن تطورت الحياة المادية والحياة الروحية في أوروبا والتي بدأت تتحول بصورة عميقة.

ومع كل هذا النمو الحضري والتحسن الإقتصادي، أي إقتصاد السوق الذي ساعد على نمو القوى الإجتماعية الجديدة وإتساع نفوذها، بدأت تتغير نظرة التشاؤم واللامبالاة السابقة إلى العالم. لقد أدى تطور الحياة المادية إلى إثارة حاجات جديدة وطرح مشاكل جديدة. فلم تعد الوسائل القديمة تناسب هذا التغيير، وأصبح من الضروري خلق وسائل جديدة تكون على علاقة وثيقة مع المتطلبات المستجدة.

غير أن القرن الثالث عشر يمتاز أيضاً بقيام الجامعات من ناحية، وإعادة إكتشاف أرسطو من جديد من ناحية أخرى. ولكن لم يبزغ فجر الحياة الجامعية إلاّ حينما تحولت بولونيا إلى مدينة غنية متحررة الفكر، نظراً لبعدها عن السلطة الكنسية في روما، ولديناميتها العلمانية.

كانت بولونيا مقراً لأول جامعة في العالم تدرس، إلى جانب اللاهوت، القانون والطب والفنون الحرة، ثم أنشئت بعد ذلك جامعة باريس. ولقد رافقت حركة بناء الجامعات في المدن الأوروبية حركة ترجمة واسعة لمختلف الموضوعات التي عرفها العرب في ذلك الوقت، ومعظمها مشتق من مصادر يونانية، وهو ما كان جديداً على أوروبا اللاتينية[1].

لكن العاصفة الفكرية التي هزّت أوروبا إنما حدثت نتيجة للفلسفة التي حملتها معها تلك المعارف الواردة من الأندلس. فقد شملت مؤلفات أرسطو في المذهب الطبيعي والمنطق. وكانت معظم المواد المترجمة عن أصول عربية، وأكبرها عدداً من الأعمال المترجمة عن نصوص عربية لمؤلفات علمية يونانية، مع تعليقات وشروح بالغة الأهمية.

كان الغرب قد عرف بعض موضوعات ابن سينا منذ القرن الثاني عشر. وكانت

---

(١) عاشور سعيد عبد الفتاح ـ أوروبا العصور الوسطى ـ في جزئين ـ الجزء الثاني ـ الأنجلو ـ القاهرة ١٩٧٦ ـ ص ٢٩ ـ ٣٠.

«موسوعة الشفاء» أول موسوعة فلسفية تقدم أفكار أرسطو التي أثارت الغرب، لأنها وضعت الدين والفلسفة في مركزين متساويين، كمذهبين في تفسير الكون. وقد تعارضت هذه المساواة مع تعاليم الديانة المسيحية. وقد استخدم مذهب أرسطو العام القياسات المنطقية في فحص الطبيعة والكون، ومن ثم التوصل إلى حقائق راسخة. وفي القرن الثاني عشر، وفي ظل العصور الوسطى، حدثت ومضة فكرية عقلانية مع «أبيلار» Abelard (١٠٧٩ـ ١١٤٢) الذي دافع عن قضايا شديدة الجرأة والحداثة، بطريقة هزت أركان الكنيسة من أساسها، فقد استخدم المنهج الأرسطي للمنطق، وطبّقه على الكتاب المقدس نفسه. فقد اعتبر أبيلار العقل حكماً نهائياً في حلّ تناقضات الكتب المقدسة والتفسيرات المسيحية لها[١]. كانت آراء أبيلار محاولة عقلانية للتوضيح شديدة التقدم بالنسبة لعقلية العصور الوسطى الغارقة في الغموض والتزمت العقائدي. وهي أيضاً في منتهى الجرأة إذ أنها تقود إلى زعزعة المعتقدات الدينية، من حيث أنها طالبت بأن يكون الإيمان محدداً بمبادىء عقلية. غير أن هذه الإرهاصات المضيئة من الفكر العقلاني، لم تستطع، ضمن إطار ذلك العصر، أن تبدّد الأوهام. في بداية القرن الثالث عشر لم تكن مؤلفات أرسطو، والشروح العربية عليها، تتوافق مع الكنيسة، لكن فيما بعد، نجحت الكنيسة في الحفاظ على الأطر الدائمة للفكر اللاهوتي، وفي إمكانية إستخدام التعاليم الأرسطية لصالح المعتقدات الكنسية، حتى غدت تلك التعاليم الركيزة الأساسية للإيديولوجية الكاثوليكية.

لكن في هذا العصر أيضاً بدأت تمارس تأثيرها النظريات الفلسفية اليونانية والعربية، التي كانت تنزع إلى حرية الفكر، واستقلالية العلم عن الدين. فلم تعد الطبيعة لغزاً لا يفهم إلاّ عن طريق التلقين، وإنما الطبيعة جزء من الكون لها أداؤها، وفي وسع الإنسان أن يستكشفها ويفضّ أسرارها. لقد استطاع العلماء بفضل الشرّاح العرب، فهم مؤلفات أرسطو بما تحمله من معارف بالغة الأهمية.

«غير أن الصدمة الكبيرة جاءت مع السنوات الأولى من القرن الثالث عشر، فيما شملته تعليقات الفيلسوف العربي «ابن رشد» (١١٢٦ ـ ١١٩٨) على نظريات أرسطو، وهو الفيلسوف الذي يسميه الغربيون Averroes».

لقد استعاد ترجمات أرسطو وقام بتفسير جديد لها واستخرج فلسفة طبيعية

---

(١) بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ ترجمة ليلى الجبالي ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٩٤ ـ «عالم المعرفة» رقم ١٨٥ ـ ص ٥٩.

مرتكزة إلى العقل الذي جعله متعارضاً مع معتقدات الإيمان.

وقد كان للرشدية، رغم منعها، نفوذ كبير في كل العالم الغربي، خاصة في إيطاليا حيث تبنتها جامعة بادوا Padoue، وفي فرنسا حيث كان لها معتنقون كثيرون، أهمهم كان «سيجر دي رابانت»، وهو من كبار مروجي أفكار ابن رشد[1].

٢ ـ الرشدية اللاتينية وتأثيرها في الغرب

بدأت شروحات ابن رشد وتفاسيره لمؤلفات أرسطو تدخل إلى أوروبا مع السنوات الأولى من القرن الثالث عشر. وبفضل هذه الشروحات التي ساعدت كثيراً على فهم موضوعات أرسطو المتقدمة، قدم ابن رشد للغرب أكثر التحليلات وضوحاً للفكر الأرسطي، خاصة في المذهب الطبيعي والمنطق.

كان لابن رشد تأثيراً بالغاً على اتجاه التفكير العقلاني المتحرر في أوروبا، وغدت فلسفته رمزاً للعقلانية المتحررة من كل جمود عقائدي، وآداة نضال بيد التيارات الليبرالية النازعة إلى التحرر من هيمنة الفكر الكنسي اللاهوتي.

وفي حين كانت هذه المؤلفات التي وصلت إلى أوروبا تحمل معها مزيداً من المعرفة والتفتح الفكري الحرّ، كانت عقلية العصور الوسطى الأوروبية ما زالت راسخة تحت عبء قرون من الظلامية، يعتريها الخوف من الفكر الجديد وما يحمله من آفاق بعيدة، ومستمرة في طاعة الكنيسة والخضوع لمراسيمها.

لقد أدركت الكنيسة الخطر الكبير الذي يهدّد نفوذها وهيمنتها الإيديولوجية، إذ كانت الكنيسة تحتكر وحدها العلم والثقافة الذهنية على مدى كل العصور الوسطى الأوروبية.

وكان للأفكار العلمانية، التي انتشرت في القرن الثالث عشر، قيمة كبيرة في تطوير التيارات التي تنزع إلى حرية الفكر، واستقلالية العلم عن الدين، وقد ظهرت هذه الحركة، في جامعة باريس، عند فئة وتحمسة للفكر الأرسطي وللرشدية، والتي كانت وراء كل الصراعات الإيديولوجية التي هزّت الكنيسة.

وقد عهدت الكنيسة، في محاولة لوقف موجة إتساع تيار التفكير الحرّ، إلى أحد كبار فلاسفة ذلك العصر بمحاولة تكييف فلسفة أرسطو لكي تتفق والعقيدة

---

(١) هورو مارسيل بارجوني ـ ديكارت ـ ترجمة جوزف سماحة ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٤ ص ٨٣ ـ أنظر أيضاً: بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ مرجع سابق ـ ص ٦٨.

المسيحية. فقام «الأكويني» (١٢٢٥ـ ١٢٧٤) بمهمة دحض الرشدية، من مواقع الكنيسة ـ وبالتوفيق بين الإيمان والعقل. وقد سعى الأكويني إلى محاربة النزعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية[١]. والواقع أن الصراع الحقيقي بين العلم والدين الذي هزّ الكنيسة من أساسها، كان يهدف، في نهائية المطاف، إلى استقلالية الفلسفة عن اللاهوت وبالتالي، استقلالية السلطة الزمنية عن السلطة الروحية.

أما الآراء التي تعارضت مع تعاليم الكنيسة، والتي جندت الكنيسة لمجابهتها عدداً من المؤسسات والفلاسفة، فكانت في غاية الأهمية الفلسفية.

١ ـ لقد أخضع ابن رشد الحقيقة إلى ضوء العقل المجرّد، فيما انتهى إليه من أن عملية الخلق قد حدثت قبل الأزل وتبعتها أحداث أخرى، لم يتدخل الله في شيء بعد ذلك. ووضع هذا الكنيسة أمام مشكلة كبرى تختص بالعلاقة بين الإرادة الحرة والعناية الإلهية تتناقض مع ما قاله القديس أوغسطين من أن خلاص الإنسان يتأتى بفضل العناية الإلهية[٢]. كما ارتبطت باسم ابن رشد نظرية «الحقيقة المزدوجة» Doctrine de la double vérité. وتبعاً لهذه النظرية فإن الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية لا تناقض إحداهما الأخرى، إذ أن لكل منهما ميدانه: الدين يرشد الإنسان إلى السلوك الحسن في الحياة العملية، بينما تصل الفلسفة بالإنسان إلى إدراك الحقيقة المطلقة.

كما اكتسبت أهمية بالغة قول ابن رشد بالعقل الكلي للنوع الإنساني عامة. هذا العقل الكلي، وحده، المعبّر عن الإستمرارية والتوارث في الحياة الروحية للبشرية، خالد، لا يفنى. أما العقل البشري الفردي فزائل، يفنى بفناء الإنسان[٣].

كانت مثل هذه القضايا التي تعبّر عن جوهر التعاليم الرشدية العقلانية شيئاً غير مألوف لعقلية العصور الوسطى، منذ القديس أوغسطين. أن تلك القضايا التي تتعارض تماماً مع تعاليم الكنيسة، قد شكّلت صدمة كبرى لكل التراث الفكري في العصور الوسطى الأوروبية.

---

(١) بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ مرجع سابق ـ ص ٦٩.

(٢) جماعة من السوفييت ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ ترجمة إبراهيم سلوم في ثلاثة أجزاء ـ دار الجماهير العربية ـ دمشق ـ ١٩٧٦ ـ الجزء الأول ـ ص ١٥٢ ـ أنظر كذلك: مقال: «في مفهوم العقلانية والعقلانية الرشدية» في ضوء كتاب: «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلي» ـ محمود أمين العالم ـ

(٣) مجلة الطريق ـ بيروت ١٩٩٤ ـ العدد الخامس ـ ص ١٩ ـ ٢٠.

٢ ـ في الوقت الذي كانت فيه أوروبا غارقة في الجمود العقائدي، كان للرشدية، التي انتشرت في أواسط القرن الثالث عشر، قيمة كبيرة في تطوير الفكر الحرّ. وقد ظهرت هذه الآراء في الأوساط المشغوفة بالفلسفة الرشدية، لما تحمله من رمز للعقلانية المتحررة. وفي باريس، كان على رأس هذه الحركة «سيجر البرابنتي (١٢٥٣ـ ١٢٨٢) Siger de Brabant، الذي شغف بالعلم اليوناني العربي، وخاصة فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد.

لقد تجلت الحياة الروحية للمجتمع الإقطاعي بتخير الفكر لخدمة اللاهوت طوال العصور الوسطى. وكان همّ الفلاسفة هو البحث عن وسائل البرهان على صحة العقائد الدينية. وكان لا بد للفلسفة القائمة على مثل هذه الأسس أن تتجه نحو قلعة الإيمان والعقيدة الحصينة. لكن الموقف الذي جاء به سيجر هو ما يخالف معتقدات الكنيسة السائدة؛ إذ قال أن لدينا الحقيقة الفلسفية التي يعلّمنا إيّاها أرسطو وابن رشد. وإلى جوار هذه الحقيقة العقلية يوجد أيضاً حقيقة أخرى هي التي يقول بها الدين. وكثيراً ما نجد اختلافاً بين العقل والنقل. إذاً كان سيجر يؤمن في الواقع بالحقيقة المزدوجة: إحداهما فلسفية، والأخرى دينية[١].

وكان لنظرية «الحقيقة المزدوجة» التي تفصل ميدان العلم عن ميدان الدين، دورهما الكبير في عملية إنفصال الفلسفة عن اللاهوت[٢].

وقد لاقت هذه النظرية في ظروف سيطرة الإيديولوجيا الدينية، إنتشاراً واسعاً لدى التيارات الليبرالية في ذلك العصر، وساعدت على تشكيل الوعي العلمي، وتطوير إتجاه الفكر الحر في فلسفة النهضة.

ومن الآراء التي طرحها سيجر وكانت تخالف معتقدات اللاهوت، هي أن الله علّة غائية وليس علّة فاعلية. وقوله أيضاً إن الأنواع أزلية أبدية؛ وبأن الأشياء في حالة عود أبدي retour eternel، فقبل فيكو ونيتشه، نجد سيجر يقول إن العالم يسير في دورات، وهذه الدورات تأتي على فترات وتعود الأشياء مرة أخرى من جديد: من دين وأخلاق وشريعة[٣].

وقد ظهر لكنيسة ما تحتويه هذه الأفكار من أخطار تهدّد معتقداتها وتهزّ أركانها

---

(١) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة العصور الوسطى ـ مرجع سابق ـ ص ١٦٣.

(٢) جماعة من السوفييت ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ مرجع سابق ـ الجزء الأول ـ ص ٢١٣.

(٣) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة العصور الوسطى ـ مرجع سابق ـ ص ١٦٤.

من الأساس، وهي التي كانت تعتبر نفسها الوصية على العلم والثقافة عامة. ولمجابهة هذه الآراء الجريئة، التي بدأت تنتشر بسرعة، جندت الكنيسة عدداً من الفلاسفة، كان بينهم الأكويني، الذي شنّ حملة شعواء على سيجر والرشدية.

وعلى حين إحتدمت المجادلات، كان مفعول التغييرات العميقة التي أحدثتها الرشدية اللاتينية قد بدأ يجتاح أوروبا. كانت الرشدية اللاتينية آداة مكنّت مفكري أوروبا من أن يبحثوا عن الحقيقة عن طريق العقل. وكانت هذه الأداة الفكرية الجديدة شديدة الجاذبية في الغرب، بحيث يصعب قهرها، وكانت تعني أيضاً أن الكنيسة قد بدأت تفقد مركزها.

وفي كل الأحوال فإن شغف سيجر بالعقلانية، جعله «يكتشف إمكانية إقامة علوم طبيعية، بمعزل عن كل الإعتبارات اللاهوتية، إذ أن استقلالية الفلسفة عن اللاهوت كانت تعني إستقلالية كل العلوم، لأنها كانت ما تزال كلها في كنف الفلسفة، والضجة التي أثارها كانت تساندها كل القوى الاجتماعية الجديدة، التي إستشفت الإمكانات الضخمة التي يمكن أن تفتحها العلوم الجديدة، أمام الحضارة الغربية»[١].

لقد لاقت الرشدية اللاتينية في أول الأمر معارضة شديدة، فحكم بإدانة تعاليمها من قبل الكنيسة. ولكن على الرغم من الإدانة وقرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية، فقد كان لها أثر بالغ في تطوير التيارات الليبرالية، والتفكير العقلاني المتحرر، في القرون التالية حتى القرن السادس عشر. إذ «لم تستطع الكنيسة إيقاف التيار المطالب بإستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، بل على العكس سيتحول الرشديون منذ مطلع القرن الرابع عشر إلى مفكرين سياسيين همّهم الأول محاربة السلطة المدنية للكنيسة. المعركة نقلت فلسفياً إلى جامعة أوكسفورد بفضل «وليم الأوكامي». إلاّ أن المعركة الفكرية أخذت كل أبعادها في جامعة «بادوا» Padoue، مع المفكر الديمقراطي «مارسليو» Marsilio (١٢٧٥-١٣٤٣)، الذي شق الطريق «في الفكر الغربي إلى الفردية، أي الحداثة». إذ أن مدينة بادوا كانت المكان الذي لجأ إليه معظم مؤيدي ابن رشد في القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر لمواصلة تعليم فلسفته في البحث التجريبي لدراسة الكون الذي يشبه آلة تسير وفقاً لقوانين عقلانية[٢].

---

(١) زيناتي جورج ـ رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ دار المنتخب العربي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٢٢.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٤ و ص ١٦.

لقد دفعت تلك الهزّات الفكرية المثيرة، التي حدثت في الغرب، إلى تغيير الفكر الأوروبي الذي بدأ بأرسطو وبشارحه ابن رشد. بمعنى أنه منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر وما بعده بدأ دور العقل يظهر بوضوح، وبدأ يعني بالبحث في الطبيعة، ويولي اهتماماً ضئيلاً في المسائل اللاهوتية. وهذا يعني أن العقل الإنسان بدأ يتجه نحو الحرية في التفكير المستقل غير المحدود. وهكذا يمكننا أن نقول «بأنه مع الرشدية اللاتينية إنسانية جديدة ولدت في الغرب»، بل يمكننا أن نقول أيضاً «بأن الحضارة الغربية المعاصرة بدأت مع عصر الرشدية اللاتينية»[1]. وهذا يعني أن العقل لم يتحرر لأول مرة - بعد ركود طويل - في عصر النهضة، «بل تمّ تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجّه في القرن السابع عشر»[2]. أي بدأ العصر الحديث، أو الحقبة الحضارية الجديدة بحركة الرشدية اللاتينية، وبدت بشائرها في محاولات إستقلالية الفلسفة عن اللاهوت، وتحطيم سيطرة الكنيسة والإقطاع.

فالعمل الذي قام به بيكون وأوكام، على صعيد التفكير العلمي والفلسفي، مرتبط بعلاقة وثيقة بالحركة العلمية التي شارك فيها فرنسيس بيكون وجاليليو وديكارت ونيوتن في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ففي إنجلترا تكونت النزعة العلمية التجريبية على يد «روجر بيكون» (١٢١٤- ١٢٩٤) R. Bacon و «وليم أوكام» (١٣٠٠- ١٣٥٠) W. Ockham، كما دعمت في القرنين السادس عشر والسابع عشر على يد «فرنسيس بيكون «و «نيوتن» (١٦٤٣- ١٧٢٧) Newton. أما فرنسا فقد وضعت تقاليدها الروحية الأصلية: من حرية الفكر والجدل والأفكار والواضحة والإيمان بالمبادىء العقلية المجردة، بصرف النظر عن الواقع والتجربة وذلك في جامعة السوربون خلال العصور الوسطى ثم على يد ديكارت وباسكال في العصر الحديث[3].

وهكذا أخذت أوروبا تسعى جاهدة إلى تحقيق مكانتها على طريق الحضارة الحديثة، من أجل حرية العقل في التفكير والبحث عن الحقيقة وكشف أسرار الطبيعة وتحقيق كل الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية؛ وذلك في ظروف بدأ العقل يتحرر من أسر اللاهوت، وبدأ العلم يعزّز مواقعه، وهذا ما حدث عندما بدأت تتكون

---

(١) نفس المرجع - ص ٢٤ و ٢٧.

(٢) بدوي عبد الرحمن - مرجع سابق - ص - ط - من المقدمة.

(٣) نفس المرجع - ص ١٩٤ - ١٩٥.

علاقات إجتماعية جديدة، ممهدة الطريق لظهور المجتمع الجديد، الرأسمالي.

ظهرت بدايات أسلوب الإنتاج الرأسمالي ما بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وشهدت إيطاليا نهوضاً جديداً، حيث كانت الحياة الثقافية أكثر انفتاحاً وأكثر اهتماماً من البلدان الأوروبية الأخرى، في العلم والفن، وللحضارة المدينية. وأسفرت التجارة، والنظام المالي، عن ظهور طبقة إجتماعية جديدة من أصحاب النفوذ، الذين استولوا على السلطة السياسية في مدن فلورنسا، وفينيسيا. كان ذلك العصر عصر رجال الأعمال، إذ أتاحت الفرص الجديدة للتجارة ولتوسع المدن، تكوين فئات جديدة لها مراكز قوة لا يستهان بها. وقد تجلى هذا التقدم، التي أحرزتها الرأسمالية الحديثة في أوروبا، في الإكتشافات التقنية الهائلة، فظهرت المانيفاكتورة، وأدت الإكتشافات الجغرافية إلى اتساع حدود العالم الإنساني يمتد بعيداً عما كان قديماً. وأن الإكتشافات الجغرافية الكبرى والمشاريع التي أعقبتها قد أدت إلى مضاعفة الأسواق والإسراع في تحويل الحرفة اليدوية إلى المانيفاكتورة[١].

«ففي إيطاليا، وجنوبي فرنسا، وعلى ضفاف الرين، نهضت مدن الأزمان القديمة الرومانية من رمادها». وأصبح بورجوازيو المدن، منذ القرن الخامس عشر، عنصراً أساسياً بالنسبة إلى المجتمع بصورة تزيد عن النبالة الإقطاعية. هذه التحولات الإجتماعية والاقتصادية والتقنية، التي حدثت في القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر، أدت إلى تغيير الحياة الروحية لدى الشعوب الأوروبية، كما أدت إلى ظهور فئة من المثقفين البرجوازيين الشغوفة بالعلم والفنون والآداب، والتبادل الحر للأفكار. وكان لظهور أشكال جديدة للتنظيم السياسي للطبقة المسيطرة أثرها البالغ في إضعاف النفوذ السياسي للسلطة الكنسية، التي كانت القوة الإيديولوجية المسيطرة للإقطاعية طوال العصور الوسطى. وهكذا، «كان برجوازيو المدن يصيرون الطبقة التي تجسّد تقدم الإنتاج والتجارة والثقافة والمؤسسات السياسية والإجتماعية»[٢]. وقد فتحت هذه التغيرات الراديكالية الطريق أمام عقول أوروبا على العالم الخارجي وعلى التراث الحضاري للعالم القديم، كما مثّلت أمامهم رؤية دينامية جديدة للحياة الإنسانية والعالم.

ولم يعد محور تفكيرهم ينصّب على الرموز العقائدية والمقدسات الدينية مثلما

(١) أنجلز؛ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٣٢٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٤٤٧، ٤٤٨.

كانت الحال عند رجال الدين في العصور الوسطى، بل أصبح المحور هو الإنسان الحرّ المستقل. وفي هذه الفترة، أصبح التركيز على ما هو إنساني موقفاً فكرياً عرف بالنزعة الإنسانية Humanisme وغدا سمة جوهرية ميزت الفكر الأوروبي في عصر النهضة.

٢ ـ الحركة الإنسانية

يرى «سارتون» أن عصر النهضة La renaissance لا يمثل حقبة مستقلة النشأة والتكوين، وإنما هو، في حقيقة الأمر، حلقة وصل بين فترتي إحياء. بلغت فترة الأحياء الأولى أوج عظمتها خلال القرن الثالث عشر، وذلك حين انتقت أوروبا المعارف الأغريقية والعربية، كما بدأت أيضاً خلال هذه الفترة حركة الريادة والإستكشاف الجغرافي. أما الفترة الإحيائية الثانية، أو الجانب الآخر للنهضة فقد جاء في إطار حركة استبدال المنهج العلمي التجريبي بالفكر الفلسفي والتيولوجي، وإن لم يتبلور هذا العمل في حقيقة الأمر إلاّ في القرن السابع عشر[١].

وهذا يعني أن عصر النهضة يبدو كامتداد طبيعي واستمرار لتيار قوي ـ الرشدية اللاتينية ـ كان قد بدأ منذ أواسط القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر. أي أن العقل بدأ تحرره تدريجياً منذ تلك الفترة حتى بلغ أوج عظمته في القرن السابع عشر. بدأت النهضة الأوروبية في أيطاليا منذ القرن الخامس عشر لتعم بعد ذلك كثيراً من البلاد الأوروبية في القرن السادس عشر، عصر الإصلاح الديني La Reforme، الذي يعتبر أحد المعالم الكبرى في تاريخ الغرب، والذي كان من أهم دعاته «مارتن لوثر» (١٤٨٣ـ ١٥٤٦) Luther و «كالفن» (١٥٠٩ـ ١٥٦٤) Calvin.

والواقع أن عصر النهضة يتميز، قبل كل شيء، بأنه «كشف العالم والإنسان»[٢]. وهذا يكمن في حقيقة الأمر إتساع الأفق الفكري، الأمر الذي إنعكس صداه على الإنسان الأوروبي وكان له أثره الكبير في تغيير النظرة إلى الإنسان عامة.

نشأ التصور الجديد عن الإنسان على أساس التلازم القائم بين تقدم إقتصادي إجتماعي جديد والإستكشافات الجغرافية. لقد أبرز تطور العلاقات الاقتصادية ونمو المدن والعلاقات التجارية المتنامية والإكتشافات الجغرافية الكبرى، إكتشاف أميركا

---

(١) زكي عبد الرحمن ـ حضارة عصر النهضة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٦١ ـ «مجموعة محاضرات مترجمة» ـ ص ١٠.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٤.

ورحلة «ماجّلان» حول العالم، شخصية مميزة لعصر النهضة هي شخصية رجل الأعمال الفاعل النشيط[١].

ففي هذا العصر الجديد أخذت تتسع الحدود المكانية لنشاط الإنسان الحياتي وتتغير أيضاً مكانة الإنسان في العالم. فالإنسان كائن نشيط، قادر بعمله وفكره على مواجهة العالم المحيط، وعلى تحويل الطبيعة أيضاً. لقد بات إنسان عصر النهضة شخصية متحررة من القيود التي أعاقت تقدمه قروناً طويلة، تحاول إستيعاب المعرفة عن ثقافات كانت منسية أو محرمة في العصور الوسطى، وذلك بناء على أن الإنسان كائن عاقل[٢].

إن من أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة أيضاً، والتي كان لها تأثير على خلق نظريات جديدة إلى العالم والإنسان، هي أن المفكرين، قد إتفقوا، على الرغم من اختلاف وجهات نظرهم، على مناهضة فلسفة العصور الوسطى السكولائية اللاهوتية Scholasticisme، التي أعاقت نزوع العقل الإنساني إلى معرفة أصول الأشياء ومصادرها، وتكوين الطبيعة وقوانينها، وصفات الإنسان الجسدية والأخلاقية.

ذلك أن المفكرين لم يتطلعوا إلى البحث عن الحقيقة، بل على وسائل البرهان التي تؤكد صحة العقائد الدينية. إن الفكر، في تلك الحقبة، لم يهتم ببحث المسائل الدنيوية الملّحة، بل إنخرط في إطار النتائج المسّلم بها. غير أن التحول في عصر النهضة يتمثل في أن العقل لم يحصر تفكيره في الإهتمام بأمور الآخرة لما بعد هذا العالم، كما في العصور الوسطى، وإنما بدأ الناس يهتمون بالعالم المحيط بهم، كما أنهم تحوّلوا نحو التفكير في الأمور الدنيوية[٣].

وهكذا برزت النزعة الإنسانية L'Humanisme، وتبلورت، تبعاً لذلك، فكرة الحاجة إلى دراسة حضارة العهود القديمة لفهم الحاضر، كما إتجهت الدراسات نحو التحليل والفهم لطبيعة الإنسان فجاءت أفكاراً جديدة، ونظرة متفاءلة للإنسان، فيها الكثير من الثقة بالنفس وأهميته ودوره المتعاظم في العالم والوجود. فالإنسان أصبح

---

(١) بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ مرجع سابق ـ ص ٨٦.

(٢) ابن عاشور عياض ـ مقال: حقوق الإنسان: أي حق، أي إنسان؟ مجلة «الفكر العربي المعاصر» مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣. ص ٦٤.

(٣) زكي عبد الرحمن ـ حضارة عصر النهضة ـ مرجع سابق ـ ص ٥.

قادراً على كل شيء، فهو يمكن أن يكون فناناً أو أديباً أو شاعراً، متمسكاً بالفضائل والمبادىء الأخلاقية الخيّرة. ولهذا حرص مفكرو النهضة في بعثهم للتراث اليوناني والروماني القديم الغني، ودراستهم له على إظهار ما فيه من تأكيد لوجود الإنسان وقيمته مما يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة[١].

١ ـ آفاق النزعة الإنسانية

والواقع أن عصر النهضة يتمثل قبل كل شيء بإيديولوجية جديدة هي النزعة الإنسانية، أي ذلك التيار الفكري والثقافي الشامل، الذي استخدم، على نطاق واسع، التراث الثقافي القديم Antique، والذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة. وقد تحول هذا التيار إلى موقف فكري وثقافي شامل تميّز أساساً بالإهتمام الكبير بالإنسان فمجّد وجوده وأعلى من قيمته في مقابل التصور اللاهوتي للإنسان الدنس المكبّل بالخطيئة الأصلية؛ كما تميّز بالإهتمام بدراسة التراث القديم وإحيائيه، وفتح آفاق جديدة. وكان أثر التراث الثقافي القديم عظيماً للغاية.

حل العصر الجديد بإحيائه للكثير من جوانب الثقافة القديمة الغنية. ولكن أي ماضٍ هذا الذي قامت النهضة الأوروبية بإحيائه؟

«إنه الماضي اليوناني ـ الروماني. لأنه يمثل الصيغة الوثنية Idolâtrie التي كانت سائدة في عالم الفن والفكر والأدب والفلسفة».

وتعني الصيغة الوثنية الدلالة التعددية، أي وجود الصوت الآخر، في مقابل الواحدية التي سادت في العصور الوسطى، وكانت الكنيسة تمثل تلك الواحدية المسيحية. «والنهضة عندما عادت إلى الصيغة الوثنية، لم تحيها إلاّ لأنها كانت صيغة واضحة المعالم تحققت في اليونان وفي الإمبراطورية الرومانية قبل أن يصبح الأباطرة تجسيداً للإله»[٢]. وقد قامت النهضة في أوروبا الغربية لأن الوسائل الفنية عامة، أي الفن والأدب والفلسفة والثقافة، التي اعتمدت عليها كانت ضرورية ولها أثر عظيم للغاية. إذ كانت هذه الثقافة الوثنية تعبّر عن طموحات البرجوازية الصاعدة، وتتجاوز ثقافة المجتمع الإقطاعي وأيديولوجيته.

---

(١) نعنعي عبد المجيد ـ أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٥ ص ٣٢.

(٢) عبود حنا ـ «مقال النهضة العربية: واقع أم أمنية»؟ ـ في مجلة الوحدة ـ المجلس القومي للثقافة العربية ـ باريس ١٩٩١ ـ السنة السابعة ـ عدد ٨١ ـ «العرب والتنوير» ـ ص ٤٢.

ويمكن القول أن النزعة الإنسانية كانت بمثابة أول نسق إيديولوجي محوره الإنسان، واضح المعالم نسبياً، عبّرت من خلاله الطبقة البرجوازية الفتية الصاعدة آنذاك، عن بدايات تمردها على ثقافة العصور الوسطى، وعلى نظرة تلك الثقافة إلى الكون وإلى الإنسان وإلى العلاقات الاجتماعية. لقد عنت النزعة الإنسانية آنذاك في العمق بداية تمرد على أسلوب معين في الحياة، وفي التفكير وفي التعامل بين البشر، كان يعتبر مهنياً للإنسان، وكانت ثقافة العصر الوسيط تكرسه وتعيد إنتاجه. لقد تضمنت تلك النزعة أفكار الإهتمام بالإنسان كفرد، والإهتمام بكل ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويغني حياته وشخصيته وفكره»[1].

لقد نزعت الحركة الإنسانية إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر، وخاصة النزعة السكولائية. إن الحركة الإنسانية هي حركة تمرد واعية بذاتها، تمرد ضد أسلوب للحياة وجدته زائفاً شديد التعقيد. ودعت الحركة الإنسانية إلى تحرر الفرد من القوالب المتحجرة، الفئوية والمراتبية، الاجتماعية والدينية، التي إتسمت بها بنية المجتمع الإقطاعي، والتحرر من قواعد النزعة المدرسية، التي كانت الإيديولوجية المعتمدة من قبل الكنيسة والدولة. وبما أن الإيديولوجية السكولائية استندت إلى فلسفة أرسطو، وعملت على تأويلها بما يلاءم أهدافها، فإن المعركة ضد الفهم السكولائي لأرسطو كان إحدى السمات المميزة لفكر عصر النهضة. وقد جابه الإنسانيون آباء الكنيسة ورجال اللاهوت، وأرسطو في العصور الوسطى، ، بفلسفة أفلاطون. لقد «أدت إعادة دراسة أفلاطون، بوجه خاص، إلى تحدي النزعة الأرسطية في المدارس»[2].

وكان من أبرز المآثر لهذه الثقافة الإنسانية إعادة إكتشاف الفرد والإقرار بإهتمامات الشخصية الإنسانية وحقوقها، مما أدى إلى ظهور الشعوب بالمسؤولية الفردية، والنزعة الفردية، التي عبّرت عن ضرورة تحرير الإنسان من قيود النظام الإقطاعي، الطوائفي، والمراتبي، والكنسي. إذ كانت هذه النظم السائدة، وتلك الأخلاق النسكية، تتجاهل تماماً هذه الحقوق والإهتمامات البشرية الدنيوية. وبينما كانت الإهتمامات اللاهوتية تسود عقلية العصور الوسطى، أصبح مفكرو عصر النهضة أكثر اهتماماً بالإنسان. ومن هذه الحقيقة ظهرت نظرة جديدة إلى العالم والإنسان.

---

(١) الدواي عبد الرزاق ـ موت الإنسان ـ في الخطاب الفلسفي المعاصر ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٢ ـ ص ١٩٠.

(٢) رسل برتراند ـ حكمة الغرب ـ ترجمة فؤاد زكريا ـ في جزئين ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٨٣ ـ «عالم المعرفة» رقم ٧٢ ـ الجزء الثاني ـ ص ٢٧.

فقد «أصبحت هناك ثقة أكبر بقدرة الإنسان وسعة حيلته، بحيث أصبح الإنسان يحتل الآن المكانة الرئيسية على المسرح»[1].

لقد استهدفت النهضة تحرير الناس من جمود الكنيسة وتحجّر معتقداتها، ومن القيود التي تضافرت التقاليد والخرافة على فرضها عليهم طوال العصور الوسطى. وقد يبدو أن الإنسانيين عمدوا في الحقيقة إلى إسقاط كل سلطة وليس فقط سلطة كنيسة العصر الوسيط. لقد تمردوا ضد التقليد المسيحي للعصور الوسطى، وضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون. «لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء، وأن كل إنسان معيار ذاته». ومنذ تلك الفترة تكشفت الثقافة الجديدة عن إحدى سماتها الرئيسية ـ الفردية Individualisme. «إذ كان هؤلاء الرجال فرديين عظاماً على نقيض المنتمين إنتماء ضعيفاً للعصور الوسطى ذات المسحة الرهبانية». إن هؤلاء الرجال ممثلي عصر النهضة «كانوا أيضاً صنّاع العالم الحديث. إذ أسهموا بدور كبير من أجل تحطيم عالم العصر الوسيط، خاصة الجانبين السياسي والأخلاقي من هذا العالم». وقدموا الكثير من أعمال الفن التي تشكل جزءاً كبيراً من تراث الإنسانية المعاصر[2].

إن إنسانيي عصر النهضة من أدباء وعلماء وفنانين وضعوا الأساس لحضارة جديدة، حضارة إنسانية رائعة. إن المبدأ الرئيسي لهذه الحضارة الجديدة هو مبدأ الشخصية الحرة والمستقلة والنشيطة ذاتياً والقادرة على الإبداع الحضاري. وفق هذا التصور تصبح الحضارة ليست نتاجاً للعمل الإلهي، بل نتاجاً للإنسان وعملاً إنسانياً تجسّد قدرات الإنسان وقواه الذاتية وإمكانياته الإبداعية.

في هذه الإنسانية بالذات تتأكد صورة الإنسان على أنه شخصية مفكرة حرة ومستقلة في تفكيرها وتصرفاتها.

وقد أدركت أفكار النزعة الإنسانية أوجاً عظيماً في نظريات مفكري وفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، أولئك الذين أعلنوا مبادىء الحرية وسيادة العقل البشري، وحق الإنسان في تطوير قدراته وقواه وإمكانياته الذاتية، والإهتمام بسعادته.

وهكذا يمكن القول إن النزعة الإنسانية، كمشروع ثقافي تاريخي، هي «كل

(١) نفس المرجع ـ ص ٢٣.

(٢) برينتون كرين ـ تشكيل العقل الحديث ـ ترجمة شوقي جلال ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٨٤ ـ «عالم المعرفة» رقم ٨٢ ـ ص ٤٩.

نظرية أو فلسفة، تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا» فالنزعة الإنسانية تعني «كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلياً بالوعي وبالإرادة، وبالتالي مسؤولاً عن أفعاله وتحرره»[1]. إن فلسفة الإنسانيين تعبّر عن إمكانيات الإنسان، أي القدرة على تطوير الذات وتطوير التفكير، عن طريق النشاط الإبداعي المتعدد الجوانب. هذا التصور الذي يرى الإنسان أنه كائن عقلاني وشخصية حرة ومستقلة يعتبر الإكتشاف الرئيسي للإنسانية. لقد ترك الإنسانيون منجزات حضارية جديدة خالدة، وقاموا بدور كبير في تحطيم إتجاهات ومعتقدات العصور الوسطى، كما ساهموا بشكل فعّال في إقامة الدولة الحديثة، وهيأوا بيئة إجتماعية وفكرية لتقدم العلوم. إذ أن تطور الثقافة الجديدة في عصر النهضة كان له تأثير كبير على نمو العلوم. فالإكتشافات الجغرافية التي تمت في بدايات عصر النهضة التي دعمتها البحوث العلمية في مجال الفلك، وضعت أمام الغرب حقائق جديدة بالغة الأهمية.

وجاء تطور العلوم في دول أوروبا الغربية ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، إستجابة للتحولات الهامة التي طرأت على أساليب ووسائل الإنتاج. في هذه الفترة التاريخية ظهرت العلوم الطبيعية.

«إن دراسة الطبيعة دراسة عصرية ـ وهي الدراسة الوحيدة التي أدت إلى تطور علمي، دائب، منتظم، شامل، خلافاً للفرضيات العبقرية التي تقدم بها الأقدمون في ميدان فلسفة الطبيعة، وخلافاً لاكتشافات العرب المهمة جداً. . . تبدأ من ذلك العهد العظيم. . .»[2].

٢ ـ الثورة العلمية ـ (التقدم العلمي ونظرة الإنسان إلى الكون)

يعتبر عصر النهضة بداية العلوم الحديثة، فهو عصر كوبرنيكوس وكيلر وجاليليو. ففي أعقاب إحياء الكثير من جوانب الثقافة وأساليب التفكير القديمة ظهرت الثورة العلمية الكبرى، التي أخذت تتخلى بالتدريج عن النظريات الأرسطية السائدة في ميداني الفيزياء والفلك. هؤلاء العلماء الكبار هم الذين صاغوا مفهوم

---

(١) الدّواي عبد الرزاق ـ موت الإنسان ـ مرجعسابق ـ ص ١٩١ ـ أنظر أيضاً: ابن عاشور عياض: مقال: حقوق الإنسان: أي حق أي إنسان؟ ـ مرجع سابق ـ ص ٦٤.

(٢) أنجلز. ديالكتيك الطبيعة ـ في مختارات من ٤ أجزاء ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٧٠ ـ الجزء الثاني ـ ص ٢٨٠.

محورية الشمس، كما وضعوا الركائز الأولى لمعرفة الكون الشاسع. لقد ساعدت النجاحات التي أحرزتها العلوم الطبيعية، والرياضيات، وعلم الفلك، الذي إرتبط تطوره بضرورة إصلاح التقويم الميلادي، على تحطيم الإيديولوجية اللاهوتية ـ السكولائية، القائمة على الإعتقاد القائل بأن الأرض مركز الكون. وكانت أهم هذه الإكتشافات نظرية مركزية الشمس التي وضعها «كوبرنيكوس» (١٤٧٣ـ ١٥٣٢) Copernicus. تكمن الثورة الكوبرنيكية في العلوم في إكتشاف أن الأرض ليست ثابتة في مركز الكون، كما يرى أرسطو وبطليموس وفيما بعد رجال الدين، بل أن الأرض تدور حول محورها الخاص؛ وكذلك في أن الأرض تدور حول الشمس ـ مركز الكون. كانت هذه الثورة بمثابة بداية حركة علمية جديدة مناهضة للجمود العقائدي، التي من شأنها، أن تهدم المبادىء السلطوية التي كانت تعتمد عليها الكنيسة.

«الواقع أن نظرية كوبرنيكوس قدمت رداً شافياً عن الحركة الدائرية من الوجهة الفلسفية واللاهوتية، كما تناولت أيضاً ما يتعلق بكل مجالات الكون الأخرى. ولا شك أن كوبرنيكوس قد أصاب التفسير المسيحي وكذلك النظرية الأرسطية في الصميم. فقد حطم فكرة أن الأرض هي مركز الكون والهدف من الخليقة»[١].

وكانت هذه الثورة العلمية هي نظرة الإنسان إلى الكون بمثابة العامل الرئيسي في تغيير الموقف تجاه العالم الذي ساد طوال العصور الوسطى تغييراً كاملاً. أن نظرية كوبرنيكوس، بدحضها للتصور الكوني الذي كان سائداً، قد عزّزت الإيمان بقدرة العقل الإنساني على إدراك الحقيقة، كما دعّمت فكرة أن الإنسان بوسعه معرفة العالم.

لقد تحدى كوبرنيكوس بثورته العلمية الجديدة «سلطة الكنيسة في قضايا الطبيعة، العمل الثوري الذي أعلنت به دراسة الطبيعة عن إستقلالها. . . ومن هنا يبدأ تاريخ تحرر علم الطبيعة من اللاهوت. . .»[٢].

كانت لظهور الفلسفة الطبيعية، التي تدرس الطبيعة بعيداً عن التصورات اللاهوتية والإيديولوجية الغيبية، في دفع العلم والفلسفة المادية إلى الأمام. وكان «جاليليو» (١٥٦٤ـ ١٦٤٢) Galileo رائد المنهج التجريبي ـ الرياضي في دراسة الطبيعة. فبعد إكتشاف جاليليو لقوانين الميكانيك، واكتشاف «كبلر» (١٥٧١ ـ

(١) بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ مرجع سابق ـ ص ١٧١.

(٢) أنجلز ـ ديالكتيك الطبيعة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨٣.

Kepler (١٦٣٠ لقوانين حركة الكواكب، وصياغة هذه القوانين صياغة رياضية، اكتسب مفهوم قانون الطبيعة مضموناً علمياً. أن الإكتشافات، والنظريات الجديدة لكوبرنيكوس وكبلر وجاليليو التي حطمت التصورات القديمة عن بنية الكون، وأحلت مفهوم لا نهائية العالم، هي التي قدمت التصور الجديد للعالم، وهو عالم يختلف كلياً عن عالم فلاسفة العصور الوسطى. لقد كان عصر النهضة «أعظم إنقلاب تقدمي بين جميع الإنقلابات التي عرفتها البشرية حتى ذلك الوقت، كان عصراً إحتاج إلى عمالقة وولّد عمالقة من حيث قوة الفكر والمشاعر والطبع، ومن حيث تنّوع المعارف وسعة الإطلاع والإلمام العلمي»[1]. أن الكتاب والفنانين والرسامين والنحاتين والموسيقيين والعلماء، هؤلاء الرجال هم الذين تمردوا ضد المعتقدات الراسخة اللاهوتية للعصور الوسطى، وهم الذين كانوا عمالقة شمولاً وعلماً. فهذا العصر «كان بحاجة إلى عمالقة» وذلك لأنه ليس غير الإنسان من هو قادر على إعطاء شكل لملئه بمضمون لا نهائي. فإن إنسان النهضة يعني «أنه البشرية في شمولها، وأن جوهر البشرية اللانهائي يتجّلى فيه تجلياً فردياً بطريقة مباشرة». فالعمالقة تلمّح إلى الرحابة الكونية للإنسان الجديد، إلى تلك «النوعية الجديدة للإنسان وللعالم اللذين يكمن جوهرهما كله في لا نهاية إمكاناتهما»[2].

ولكن إذا كان «أنجلز» قد أكدّ أن عصر النهضة هو عصر العمالقة في قوة الفكر، والعلم، والفلسفة والفن، وهو محق في ذلك تماماً، إلاّ أن هذا العصر هو أيضاً عصر عمالقة القتل»... والوحشية والتعذيب[3]. فقد أقلق هؤلاء العلماء المبدعون، الكنيسة، وهي أقوى سلطة دنيوية في أوروبا العصور الوسطى، والتي تعكس إيديولوجيتها وتبّرر النظام الاجتماعي القائم. وقد سعت الكنيسة، بكل ضراوة لإيقاف تقدم الأفكار وإسكات رواد التفكير الحر؛ إذ وجدت الكنيسة في هذه الإكتشافات ما يهزّ معتقداتها الراسخة ويهدّد كيانها من أساسه. لقد أدرك معظم رجال اللاهوت تناقض هذه النظريات مع مجمل التصورات المسيحية عن العالم، والخروج على تعاليم الكتاب المقدّس. هذه الإكتشافات العلمية زادت من حدة الصراع، الذي خاضه مفكرو وعلماء النهضة ضد السكولائيين واللاهوتيين، المتبنين لنظريات أرسطو - بطليموس. لهذا وجدت الكنيسة نفسها مضطرة إلى إعادة تنظيم محاكم التفتيش

---

(١) نفس المرجع - ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) غاتشف غيورغي - الوعي والفن - مرجع سابق - ص ١٦٠ - ١٧٠.

(٣) Bloch Ernest - La Philosophie de la renaissance - Trad. P. Ramnitzer - Ed. Payot, paris 1974 - P. 151.

لتضع حداً لحرية الفكر وإعادة الإعتبار لسلطة الكنيسة المطلقة. فأصدرت حكم الإدانة بتحريم المؤلفات العلمية، ثم بتعذيب العلماء، بل وقتلهم.

وعلى الرغم من تلك المرحلة المأساوية التي حلّت ببعض العلماء إلاّ أن أيدي محاكم التفتيش لم تستطع إيقاف تقدم تيار الأفكار الجديدة، ذلك لأن المعارف العلمية التي تحققت كانت قد انتشرت بين الناس وتسربت إلى العقول النيّرة؛ وكان تقدم العلم أحد الوسائل الهامة التي ساعدت على نقل الأفكار العقلانية الجديدة إلى كل أنحاء أوروبا الغربية. وقد شهد القرن السابع عشر كشوفاً أخرى هائلة. فاكتشاف «هارفي» للدورة الدموية، ووضع نظرية «نيوتن» (١٦٤٢ـ ١٧٢٧) Newton في الميكانيك وقانون الجاذبية الكونية، وتطور مناهج المعرفة في أبحاث «بيكون» و «ديكارت»، واستخدام الرياضيات في العلوم الطبيعية؛ كل هذا دعَّم وعمَّق بشكل متزايد جبروت العقل البشري وإمكانياته اللامحدودة. فمنذ «القرن السابع عشر، أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدماً سريعاً، واستطاعت عن طريق تطويرها الهائل للتكنولوجيا أن تضمن السيادة للغرب. . . والواقع أن التراث العلمي، إلى جانب ما يضفيه من مكاسب مادية، هو ذاته من أكبر العوامل المشجعة على الفكر المستقل»[(١)].

لقد تأسست في عصر النهضة العلوم الطبيعية والفيزيائية. وهذه العلوم توسّع في حقل السيطرة على الطبيعة، أي تتيح للإنسان تدعيم السيطرة على الطبيعة.

ولا شك في أن هذه الإكتشافات والنظريات الجديدة، التي أنجزها العلماء في عصر النهضة، لا بد وأن تؤثر على التقدم الحضاري للإنسان وعلى الفكر الإنساني بطرق عديدة، وأن يكون لها صدى في مجالات الفن والفلسفة والأخلاق. أن مجموع المعارف العلمية المتزايدة باطراد ترجمت بشكل أساسي إلى موقف عقلاني من الكون، واستحدثت نظرة جديدة إلى الإنسان.

وقد أدّى عصر النهضة إلى ظهور تصورات جديدة عن طبيعة الإنسان وماهية المجتمع. وكان «ميكافيلي» أول فيلسوف للتاريخ في العصر الحديث، ومن أوائل المنظرين السياسيين الذين حاولوا صياغة مشروع الدولة المركزية القوية للطبقة البرجوازية في مرحلة صعودها.

---

(١) راسل برتراند ـ حكمة الغرب ـ مرجع سابق ـ ص ١٩ ـ ٢٠ ـ وأيضاً: كلافلان موريس ـ مقال: العقلانية والتقدم ـ مجلة «الفكر العربي المعاصر» ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ـ ١٩٨٩ رقم ٦٤ ـ ٦٥. ص ١١٢.

٣ ـ مشروع الدولة الحديثة

لقد كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصور الوسطى هي فكرة الخضوع للسلطة، بصفة عامة. فقد أبدت المسيحية منذ بدايتها فكرة الطاعة للحاكم بإعتباره ظل الله على الأرض، خاصة وأن العهد الإقطاعي إتصف بالتحالف الكامل بين الكنيسة والدولة. فالله يحكم العالم بأسره، بينما يحكم الملك المجتمع. وهكذا أضيفت هالة مقدسة على الحكام الذين فرضتهم الإرادة الإلهية على البشر[١].

وانتشرت هيمنة الدين والمؤسسات الدينية في الحياة الروحية للمجتمع الإقطاعي. كما أثرت التعاليم الفلسفية اللاهوتية لفهم العالم والإنسان تأثيراً قوياً في ترسيخ القدر الإلهي على أنه القوة المحركة للإنسانية وللتاريخ العالمي.

إلاّ أنه في العهد الذي سيطرت فيه النزعة اللاهوتية القدرية، التي اعتبرت السلطة الزمنية تجسيداً للسلطة الروحية، والتي أخضعت التاريخ العالمي للقدرة الإلهية، ظهر إتجاه جديد، سعى فيه الفلاسفة والمفكرون والعلماء للبحث عن وسائل كيفية الوصول إلى السلطة السياسية والمحافظة عليها، وبواسطة أية قوة أو حيلة يجب أن يتصرف الحكّام إذا كانوا يريدون تقدم مجتمعاتهم، أو حماية أنفسهم ودولهم من الأخطار؛ أي سعى المفكرون للبحث عن إرشادات عملية للحياة المستقبلية للإنسانية في التاريخ ذاته، بمعزل عن التصورات اللاهوتية.

في عصر النهضة، عندما بدأ النظام الإقطاعي يتزعزع، أخذ «ميكافيلي» (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) Machiavelli يعالج قضايا السياسة والتاريخ بمعزل عن الدين والأخلاق، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة.

١ ـ كانت البرجوازية الصاعدة في عصر النهضة في حاجة إلى مستبد مسلح بكل وسائل السلطة للقضاء على كل العراقيل التي كانت تعيق تطور وضعها الإقتصادي التجاري؛ أما المثل الأعلى الذي كان يناسبها فقد وضع خطوطه العريضة، ميكافيلي، أول فيلسوف للتاريخ في العصر الحديث، ورائد للمجتمع البرجوازي، في مرحلة صعوده[٢]. ويظهر بُعد نظر ميكافيلي في كون شرط التقدم

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام ـ الطاغية ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٩٤ ـ «عالم المعرفة» رقم ١٨٣ ـ ص ٢٥٤.

(٢) هودكهايمر ماكس ـ بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ـ ترجمة محمد علي اليوسفي ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٢٨.

الاجتماعي في عصر النهضة تحقق فعلاً مع صعود الطبقة الإجتماعية الجديدة. فهو أدرك أن تطور المجتمع وإزدهاره، وإلغاء العقبات التي تعوق إمكانات الطبقة البرجوازية، لا يمكن أن يضمن إلاّ بواسطة سلطة مركزية قوية قادرة على تصفية علاقات الإنتاج العائدة إلى العصور الوسطى، وآثار الإقطاع معها. ومن أجل إفساح المجال أمام العلاقات الإجتماعية ـ الإقتصادية دون عوائق، علاقات وثيقة ومتجانسة، فإن على الحكومة القوية أن تنتصر على كل مقاومة، وتطيح بكل العوائق وتستخدم عنفاً بلا رحمة، قافزة فوق كل الأهوال والمصاعب وكل البؤس البشري الذي تولّده مرحلة الإنتقال؛ أي عليها أن تفسح المجال لإقامة نظام برجوازي مستقل[١].

لقد رفض ميكافيلي النظرية اللاهوتية Theocratique، التي كانت سائدة في العصور الوسطى، والتي تربط الدولة بالكنيسة بإعتبارها سلطة عليا، وأكّد على ضرورة قيام دولة علمانية، دولة دنيوية، لا تكون مبرراتها النهائية هي الإرادة الإلهية وإنما القوة، ورفض الأخلاق المسيحية، التي تكرّس التواضع، وقبول المعاناة، والإستسلام والتضحية بالذات، ورجاء الخلاص في الآخرة، وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية القديمة، التي تمجّد القوة والشجاعة والاستقلال والطموح وتوكيد الذات.

وإذا كان ميكافيلي قد بشّر بالدولة القوية فذلك يعود إلى إيمانه القوي بأن الدولة العلمانية الجديدة يمكن أن تصبح مصدراً للدين والأخلاق شرط أن يسخّر الدين لتوطيد أركان الدولة وإعلاء شأنها، وأن تتحول الأخلاق إلى مذهب أخلاقي يمجّد القوة والسلطة والعظمة. هذا الموقف المعادي للمسيحية وأخلاقها كان يعتبر موقفاً متطرفاً في عصره، إذ اعتبرت الكنيسة أعمال ميكافيلي لا أخلاقية وأدانتها. ومع ذلك فقد كان تأثيره الأكثر وضوحاً على نيتشه في القرن التاسع عشر[٢].

وبما أن تقدم الدولة وزيادة سيطرتها، يشكلان تقدم الحضارة، فإن جميع السبل المؤدية لهذا الهدف طبيعية ومشروعة، بما فيها الوسائل اللاأخلاقية كالقسوة والوحشية والقتل والخيانة، حيث تستدعي ذلك إحتياجات الدولة. والحاكم أو الأمير، الذي يسعى لإقامة دولة مركزية قوية مجيدة والمحافظة عليها، يجب أن

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٣٤.

(٢) برلين إيزايا ـ نسيج الإنسان الفاسد ـ ترجمة سمية فلّو عبود ـ دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٤٤ ـ ٤٥.

يجمع بين صفات الأسود والثعالب في وقت معاً. بتعبير آخر، يطالب ميكافيلي «بإخضاع كل تردد من أجل ما يبدو له بمثابة الهدف الأسمى: تحقيق دولة قوية والمحافظة عليها ممركزة باستمرار كشرط للرخاء البرجوازي... فالغاية تبرر الوسيلة، مع التحديد بأن هذه الغاية هي إقامة أفضل عالم ممكن. وينبغي أن يخضع الدين والأخلاق لهذا الهدف الذي هو أسمى هدف للعمل الإنساني؛ وإنما باسمه فقط يمكن الركون إلى الكذب والخداع، إلى الخبث والقسوة وإلى القتل»[1]. من هنا جاءت النزعة الميكافيلية، التي تبرّر كل شيء في سبيل الوصول إلى الأهداف السياسية، وذلك من أجل ضمان أكبر إنتشار ممكن للفضيلة Vertu. أن ما أراد مشروع ميكافيلي بلوغه هو القوة والمجد والعظمة وتوطيد الدولة العلمانية الدنيوية القائمة على تلك الأسس السياسية. ولهذا بشّر بالدولة القوية باعتبارها أسمى هدف للإنسان الفاعل في التاريخ.

إن الدلالة البالغة في فكر ميكافيلي هو «أنه أقحم سياسة القوة في نظام الكون الأخلاقي. فنسق ميكافيلي الأخلاقي الوثني الجديد لم يجعل القوة والخديعة أمرين مقبولين وحسب بل جعلهما ضرورين للحكام الذين يخدمون الدولة ـ أي جعله هدفاً أكثر قيمة من «تحقيق الخلود النفسي». إن أخلاق الدولة، أخلاقيات السلطة التي تسمح بأي شيء وكل شيء، والدفاع عن الدولة ومصالحها العليا ـ هو الجديد». وقد أشار بعض المؤرخين إلى فكرة حق الدولة الذي يبدأ بميكافيلي «لقد كان هذا شيئاً جديداً ووحشياً مخيفاً»[2].

فالفكرة القائلة بأن الدولة تستطيع أن تفعل أي شيء وكل شيء للحفاظ على وجودها وتجعل من أي تركيز للسلطة المطلقة، هي أمراً بالغ الخطورة، بإعتبارها دفاعاً عن الطغيان وانتهاكاً للعدالة الإنسانية.

٢ ـ ولا شك في أن الشيء الجديد والأصيل في الفكر السياسي لعصر النهضة هو الأثر الفكري الذي تركه ميكافيلي. ويظهر بعد نظره في تصوير المجتمع والأخلاقية الوثنية وعلى الأخص التعبير عن الخصائص الجوهرية الأساسية للإنسان الجديد الذي كان قد بدأ يتسم بملامح الإنسان البرجوازي. فإن الحاكم، الذي نجد أن أفضل وسيلة يعرفها للإحتفاظ بالسلطة هي القوة والخديعة، يمثل رغم كل

(١) هودكهايمرماكس ـ المرجع السابق ـ ص ١٩.

(٢) دايلي كاڤين ـ الغرب والعالم ـ في جزئين ـ ترجمة عبد الوهاب المسيري ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٨٦ «عالم المعرفة» رقم ٩٧ ـ الجزء الثاني ـ ص ١٩.

عظمته، مبدأ مدمراً يجسّد القوى الإجتماعية الجديدة التي نضجت ضمن النظام الإقطاعي. لكن من جهة أخرى، فإن إنسان عصر النهضة شخصية منفتحة فعّالة التي تجسّد المثل الإنسانية لعصر النهضة تتنافى عملياً مع النزعة الميكافيلية ومع واقع العلاقات بين البشر التي تطورت بشكل مغاير عمّا حلم به أصحاب النزعة الإنسانية.

إن أهم نتيجة للتقدم هي أن الشخصية أو الفردية أصبحت لديها إمكانية تحقيق أهدافها، دون إعتبار أي شيء سوى رغباتها ومصالحها. أن الدوافع المحركة لسلوك البشر، حسب اعتقاد ميكافيلي، هي الأنانية، والمصلحة المادية. إذ أن عمل الشعوب كانت ولا تزال تحركهم نفس الرغبات ونفس الأهواء: «إنهم جاحدون، متقلبون، مخادعون حريصون على تجنب المخاطر، يقتلهم الجشع... والناس أقل تردداً في معاداة المحبوب عن معاداة من يرهبون جانبه... وحيث أن البشر أشرار فإنهم سرعان، ما يتحللون من رباط الحب كلما بدا لهم نفع ذاتي في ذلك، أما الرهبة فيلازمها الخوف من العقوبة»[1].

لقد كان تمجيد الفردية يعكس حركة المجتمع البرجوازي نحو المنافسة الحرة التي تميِّز مرحلة نشوء الرأسمالية.

وقد دخل مجموع أفكار ميكافيلي، كفكرة الأنانية بوصفها أساساً للحياة، والفرد بوصفه تعبيراً لها، وحق القوي بوصفه تجلٍ لطبيعة الأنسان؛ دخلت هذه الأفكار كلها في تيار الوعي البرجوازي.

في الوقت، الذي كان ميكافيلي يحلل فيه الطبائع والرغبات والشهوات التي تحرك نشاط البشر، كان يدرس المجتمع ووعيه، والأفكار والعقلية السائدة فيه، ومعاركه الإجتماعية، مقوماً حركة الحياة والتاريخ إنطلاقاً من التاريخ ذاته. يفترض ميكافيلي أن يدرس الماضي التاريخي دراسة واعية تساعد على التنبوء بالمستقبل، «لأن أحداث العالم الحالي تجد دائماً مثيلها الصحيح في الماضي. ولأن تلك الأحداث أنجزت من قبل أناس حركتهم ولا تزال تحركهم دائماً نفس الأهواء، فمن الضروري أن تكون لها نفس النتائج».

ذلك أنه لحل القضايا الحالية الملحّة يمكن استخدام الأساليب التي بررت

(١) بريتتون كرين ـ تشكيل العقل الحديث ـ مرجع سابق ـ ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

نفسها في الماضي، «وفي حال عدم إعتمادها، ينبغي تصور وسائل أخرى جديدة إنطلاقاً من تشابه الأحداث»[1].

إن ميكافيلي يبحث في الوقائع التاريخية عن القوانين الثابتة المتعلقة بالسيطرة على الناس.

إن الفلسفات الطبيعية، القائمة على أساس النظرة الجديدة إلى العالم المادي وقوانين حركته، إنما تعكس تغييراً جذرياً في موقف الإنسان من الطبيعة. فلم يعد الإنسان عاجزاً في مجابهته للطبيعة، بل أصبح الإنسان، بفضل تطور العلوم الطبيعية، يحقق إمكانياته في السيطرة على الطبيعة. وبقدر ما غيّر العلم نظرة الإنسان إلى العالم، بقدر ما كانت الأفكار الجديدة تغيّر العالم. ويمكن القول، بشكل عام، إن جهود العلماء والمفكرين الإنسانيين قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الشامخة في القرن السابع عشر.

«ويفسر لنا غياب البنى الاجتماعية المتينة في عصر النهضة عدم قيام مذاهب فلسفية مكتملة حينذاك. فقد كان ثمة تفكير حرّ بالحياة والكون، تفكير لم يكن مجرداً، بل كان حياتياً ـ عملياً.

غير أنه ما من أحد قدم أفكاره في شكل نظام أو سلسلة متسقة من البراهين، على نحو ما سيكون في القرن السابع عشر (ديكارت وسبينوزا) عندما تنشأ كيانات حكومية كبيرة ومستقرة ذات نظام متشعب ووطيد من المعايير التي تحد من إرادة الإنسان الحرة. إن التصاميم الفلسفية المتماسكة ستكون الإنعكاس الإيديولوجي لهذه النظم»[2].

٤ ـ الثورة العقلية

أدت الإكتشافات العلمية والتقدم التقني، التي تمت في عصر النهضة، على أيدي المفكرين الطليعيين، إلى زعزعة التصورات الوسيطية عن الكون، والبدء بأفكار جديدة. وكان العلماء إنطلاقاً من هذا الموقف العلمي الجديد يشيدون النظريات العقلانية للعالم الحديث.

لكن محاولة صياغة نظرة شاملة جديدة إلى العالم، نظرة منظمة متماسكة،

---

(١) هوركهايمر ماكس ـ بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ـ مرجع سابق ـ ص ١٥.

(٢) غاتشيف غيورغي ـ الوعي والفن ـ مرجع سابق ـ ص ١٧٦.

تستلزم بالضرورة وجود منهج لها، أي تستلزم فلسفة لها. وهذا ما تحقق بالفعل خلال القرن السابع عشر، وبخاصة على يد «ديكارت» (١٥٩٦ـ ١٦٥٠) Descartes، الذي طور المنهج العلمي الجديد، وأقام التصور الجديد للكون، الذي تحكمه القوانين الطبيعية ـ الميكانيكية.

لقد استطاعت عبقرية ديكارت أن تدرك هذا التجديد، فقدمت تفسيراً للعالم يوّحد، ضمن فكر فلسفي ـ علمي شامل، المعارف العلمية والتأملات العقلانية.

إن ديكارت الذي إستهل التفكير الجديد حول تلاحم الكائن والوعي، الوجود والفكر، واستحالة إنفصالهما، وكذلك «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ـ ١٦٢٦) Bacon الذي جذب الإنتباه نحو الأهمية البالغة التي تحتلها التجربة ـ أي الدراسة الفعالة الهادفة للطبيعة ـ في معرفة العالم، قد أحدثا ثورة كبرى في الفكر العلمي بفتحهما له آفاقاً بعيدة تتيح للفكر الجديد، النفاذ إلى طبيعة الأشياء. «إن كل علم يقوم على التجربة ووظيفته إخضاع المعطيات المقدمة من الحواس لمنهج عقلاني في البحث. والإستقراء والتحليل، والمقارنة، والملاحظة، والتجريب، هي الأشكال الرئيسية لمنهج عقلاني»[١]. ويطيح ديكارت بكل الصرح النظري للعلم السكولائي، بمفاهيمه وبمناهجه. ويعلن ديكارت عن حرية البحث العلمي ضد منهج التقليد، متجاوزاً بذلك اللاهوتيين، والمجادلات العقيمة، التي كانت تدور بين فلاسفة العصور الوسطى؛ ويحّل التفكير الحرّ محل الخضوع للسلطة، والعقل محل العقيدة والإيمان. «إن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة إسم العقل أو الحسّ السليم، واحدة بالفطرة لجميع البشر»[٢]. في هذا المبدأ الصريح تعلن الحقيقة في العلم وتؤكد فيه قدرة جميع البشر في الوصول إلى الحقيقة. إن اكتشاف الحقيقة ليس خاضعاً للإرادة الإلهية، وإنما يتم بواسطة منهج جديد للبحث حيث يمكن لكل إنسان أن يكتسبه عبر الوسائل المستخدمة في الإكتشافات.

١ ـ منهج البحث العلمي ـ طريق العقل

إن إمكانية معرفة الحقيقة بواسطة العقل فقط، بدون مساعدة الدين، يؤكد على قدرات وإمكانيات الإنسان اللامحدودة.

---

(١) Marx - La Sainte famille - Op. cit. P. 155.

(٢) Descartes R. Discours de la Méthode - Présentation par F. Misrachi. Ed. U.G.E. Paris 1973 Première- partie - P. 29.

كان اللاهوت يؤكد على خضوع العقل للإيمان، وعلى إدانة العقل وعجزه في الوصول إلى الحقيقة، ولهذا أبعد العقل عن مجال معرفة الحقائق الثابتة. وهكذا تشوه فلسفة العصور الوسطى النزوع البشري نحو البحث الدائب، نحو تحصيل اللامتناهي، وتؤدي إلى إستلاب الفكر عن ذاته. غير أن العقل، يرفض من حيث طبيعته، الإعتراف بسلطة أخرى غير سلطته، فالعقل يوجب أن يكون هو الحكم الأعلى وهو في الوقت نفسه النور الطبيعي الذي يضيء الطريق للإنسان، بل أكثر من ذلك، فإن جميع مسائل العلم والرياضيات، والحياة العملية قابلة للحل عن طريق «النور الطبيعي للعقل متبعاً نسقه الطبيعي الخاص»[1].

يرى ديكارت أن بإمكان العقل الوصول إلى المعرفة اليقينية في جميع المجالات، شرط أن يتبع منهجاً صحيحاً. ما يعنيه ديكارت هو أن المهمة الأساسية للمعرفة هي جعل الحياة الإنسانية أكثر رفاهية. أن ما يحرك ديكارت «الحسن قيادة العقل»»، هو نفس الطموح الذي كان عند بيكون: تحرر العقل من الأوهام، أو العوائق التي تعترض طريق المعرفة اليقينية[2]؛ وعند ديكارت ينبغي إلغاء كافة الآراء والأحكام الموضوعة مسبقاً. وكأن مبدأه الأول هو: «أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبيّن بالبداهة أنه كذلك: أي أن أعنى بتجنب التسرع والتشبث بالأحكام السابقة؛ وأن لا أدخل في أحكامي إلاّ ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميّز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك»[3].

إنطلاقاً من هذه القاعدة، فإن الفرد يستطيع أن يرفض كل سلطة تستمد مشروعيتها من نظام التقاليد البالية المتبعة والآراء المسبقة، وهو، بالتالي، يمكنه أن يضع كل الأشياء أمام محكمة العقل.

ويعرض ديكارت خطوات منهجه الجديد مؤكداً على أن نبدأ من الأفكار التي يتصورها العقل بوضوح ويقين كاملين، ثم ننتقل بواسطة الإستقراء المنطقي من تلك الأفكار الواضحة المتميزة إلى نتائجها. ولا شك أن هذه التفرقة بين الأفكار الواضحة المتميزة التي لا نستطيع الشك بها، وبين الأفكار التي ليست كذلك، كانت أول خطوة ثورية، في التفكير الديكارتي، على طريق الحقيقة؛ وهذا هو الشك المنهجي.

---

(١) هامبشر ستيورات ـ عصر العقل. ترجمة ناظم طحان ـ دار الحوار ـ اللاذقية ١٩٨٦ ـ ص ٦٩.

(٢) Bloch E. La Philosophie de la renaissance - Op. cit. P. 108.

(٣) Descartes - Discours de la Méthode - Op. cit. Deuxième partie - P. 46.

وهكذا يصبح بإمكان العقل الوصول إلى المعرفة اليقينية إذا اتبع في خطواته للبحث منهجاً صحيحاً. فقد أرسى ديكارت في منهجه الجديد أسس الفكر الحديث. وخلافاً للتعاليم السكولائية التي تشوّه الشروع، وتبتعد عن الحقيقة، وتحدّ من الجرأة العقلانية، فإن ديكارت أراد أن يزوّد الإنسان بسلطة فعلية على نفسه، بعد تحريره من المفاهيم والأفكار المسبقة الخاطئة والتزمت العقائدي؛ أي أنه أراد تحرير العقل. «إن محاولة التغلب على جميع الصعوبات والأخطاء التي تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة تشبه خوض المعركة»[1].

٢ ــ العقلانية الديكارتية

لقد قام ديكارت بالشك المنهجي كوسيلة للوصول إلى المعرفة الحقة. إنه يبدأ من التشكيك بيقينية جميع المعارف السابقة.

«يتبين لي، أنني تلقيت، منذ الصغر، كمية من الآراء الخاطئة على أنها صحيحة، وإلى أن ما كنت قد أسسته على مبادىء غير ثابتة لا يمكنه إلاّ أن يكون غير ثابت ومثيراً للشك. لذلك قررت أن أحرر نفسي، جدياً. . . من جميع الأراء التي كنت قد تلقيتها، وأن أبتدىء الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد وضع شيء ثابت ودائم في العلوم»[2]. فالمعرفة اليقينية لا تأتي عن طريق الحواس، فأنا أشك في الحواس لأنها تخدعنا دائماً؛ والمعرفة اليقينية لا تأتي أيضاً عن طريق العقل، لأن أخطاء الإستدلالات العقلية تجعلنا نشك في صحة إستنتاجات العقل.

وهكذا يجب الإنطلاق من الشك للوصول إلى المعارف الأكيدة بصورة مطلقة. غير أن الشك، عند ديكارت، ليس إلاّ وسيلة لإستشفاف آفاق الطريق المؤدية إلى الحقيقة، ومنهجاً للوصول إلى اليقين. ومهما إتسعت دائرة الشك يبقى هناك شيء لا يرقى إليه الشك. وفي كل الحالات يبقى وجود الشك أمراً يقينياً فيّ، فأنا أستطيع أن أشك في أي شيء، ما عدا وجود الشك ذاته. وبما أنني أشك فإنني أفكر، وبالتالي فإن وجود الشك يبرهن على تفكيري. «أنا موجود بلا أدنى ريب، لأنني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشيء. ولكن قد يكون هناك مخادع شديد القوة، والمكر، يستخدم كل مهارته لخداعي دائماً، فما من شك أذن في أني موجود إذا كان يخدعني، وليخدعني

---

(١) Ibid - sixième partie - P. 95.

(٢) Descartes - Méditations Métaphysiques - int. par G, Rodis - lewis - Ed. Vrin, Paris 1978 - 1ere Méd. P. 18.

ما يشاء، فهو لن يجعلني شيئاً ما غير موجود طالما كنت أفكر أنني شيء ما». وهكذا يرى ديكار أنه «ينبغي أن أخلص إلى هذه القضية، وأن أعتبرها ثابتة، وهي «أنني كائن، أنني موجود»، في كل مرة أتلفظ بها أو أتصورها في ذهني»[١].

إن ديكارت ينتصر، من خلال الشك، على الشيطان الماكر مهما حاول تضليله في البحث عن اليقين. إنه يحوّل الشك إلى يقين، فهو يعلم يقيناً بأنه «الأنا»، الذات المفكرة ليست وهماً، بل وجوداً حقيقياً. فالشيء اليقيني الوحيد هو الفكر، ذلك لأن حقيقة أن الإنسان، فليس ذلك إلاّ دليلاً يثبت وجوده. وقد عبّر ديكارت عن هذا المعنى في قضيته المأثورة: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود». هذه القضية تشكل الحقيقة الأولى، و «المبدأ الفلسفي الأول»[٢].

العقل إذاً لا يعترف بأية سلطة غير سلطته، إنه لا يثق بأي شيء، بل بالحدس العقلي Intuition، الذي يكشف الحقائق البديهية، وأول هذه الحقائق البديهية المطلقة هي «أنا أفكر، إذن، أنا موجود». وبذلك، تتأكد حقيقة الوجود إنطلاقاً من الفكر، باعتبار أن معيار اليقين، عند ديكارت، هو الوعي الإنساني.

بعد أن تحرر ديكارت من المفاهيم والأفكار المسبقة الخاطئة، وبعد أن تخلّص من الشك، وأوجد منهجاً صحيحاً، «أخذ يبحث عن أساس لهذه الفلسفة الجديدة التي ستجعل الإنسان سيد الطبيعة، بعد أن تم إلغاء الفلسفة القديمة أصبح من الواجب وجود منطلق مطلق يكون صخرة صلبة يبني عليها صرح العلوم، ووجود هذا المنطلق في تأكيد الذات»، «أنا أفكر»؛ ويمكن إعتبار هذا الإعلان عن «حقوق الفكر الفردي، الذي يعاكس العادات الدوغمائية والتواضع المسيحي... الظهور الأول للفرد البرجوازي على مسرح الفلسفة»[٣].

يمجّد ديكارت الفرد الذي يفكر بطريقة نقدية بإعتباره الفرد المدرك لذاته والقادر بعقله على الإحاطة بكل العالم. فالعقلانية، في القرن السابع عشر، أكدت بطريقة مبدئية موقف الفرد المستقل، المبدّع، والقادر على إختيار إتجاهه وتحديد مصيره في العالم. فقد كان هذا الفرد مستلباً في عالم العصور الوسطى، ومشلول الإرادة. أما الآن فهو موجود ككائن قادر بوعيه على بناء الحياة بما يطابق لفهمه

---

(١) Ibid - 2ème Méd. P. 25.

(٢) Descartes - Discours de la Meth. Op. cit. quatrième partie - P. 62.

(٣) هورو مارسيل بارجوني ـ «ديكارت» ـ مرجع سابق ـ ص ١١١.

الخاص به. لقد تحرر من قيود التبعية للتقاليد البالية التي شلّت فكره وإرادته وقدراته الإبداعية. لقد تحرر من الوهم، ونهج نهجاً جديداً في تحصيل المعرفة وفي حلّ المشكلات التي تواجهه، وامتلأت نفسه بالأمل في تأكيد سيادته على الطبيعة، والتقدم إلى مستقبل أفضل.

٣ ـ طريق الإنسان نحو الحضارة (العقلانية) ـ

١ ـ لقد أكد العقل البشري تحرره من الزيف ومن سلطة المناهج السكولائية في التفكير وتحدّيه لها في مجالات مختلفة طوال عصر النهضة. إذ فتح العلماء الكبار مجالات جديدة في المعرفة الطبيعية؛ وأخذت، بالتدريج، العمليات الطبيعية تفسر بقوانين الطبيعة والمعبّر عنها بحدود كمية. ثم تطورات الإكتشافات العلمية التي عبّرت عن فهمها للطبيعة على أنها تجلٍ لقوانين طبيعية دقيقة رياضياً. ومعنى هذا أن كل شيء في العالم الطبيعي هو مادة متحركة، ومن ثم أصبح مهمة العلم اكتشاف قوانين الحركة التي هي أساس كافة الظواهر. وقد رفض فلاسفة القرن السابع عشر، أمثال ديكارت، وسبنيوزا، ونيوتن، منطق أرسطو وتفسيره من حيث أنه لا علاقة له بالتصورات العلمية الجديدة عن الكون. واتفقوا جميعاً على أن قضايا الفيزيقا الرياضية تقابل أكثر من غيرها المقدمات النهائية للطبيعة. وعلى المستوى العلمي لذلك العصر «فقد تمت»، من حيث الخطوط الرئيسية، صياغة أهم طرائق الرياضيات: الهندسة التحليلية، من قبل ديكارت بصورة رئيسية. . . ويمكن قول الشيء نفسه عن ميكانيك الأجسام الصلبة، الذي توضحت قوانينه الرئيسية بصورة نهائية»[١].

يصوغ ديكارت تفسيره للعالم، فهو في واقع الأمر كم هائل من الجزئيات المادية التي تخضع لمجموعة واحدة من القوانين، وتعمل معاً في تنساق وإتساق. فهذا العالم ما هو إلاّ «آلة» كل ما فيها من موجودات جاءت نتيجة لتأثير الحركة. فالكون، عنده، هو كون ميكانيكي، كل شيء يحدث فيه هو نتيجة لتأثير الحركة.

لقد «أسبغ ديكارت على المادة قوة ذاتية خلاقة». وفي إطار الفيزياء «تشكل المادة الجوهر والأساس الوحيد للوجود والوعي»[٢]. لقد أعطت الفيزياء الديكارتية دفعاً كبيراً للمادية في العصر الحديث. إن ما يعطي القيمة الهامة للفيزياء، هنا، هو

(١) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ الجزء الثاني ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨٤.

(٢) Marx - La Sainte Famille- Op. cit. P. 152.

كونها أول تفسير عقلاني للعالم. لقد استهدفت النزعة العقلانية عند ديكارت صياغة نظرة كسفولوجيا، عن بنية الكون، وبلوغ يقين بشأن العلاقات الممكنة في الكون.

وقد جاء نيوتن مكملاً لعمل ديكارت في مجال العلم، واضعاً تصوراً كاملاً عن الكون، وهو تصور يمكن اختباره رياضياً. وقد حطم نيوتن بنظريته «الجاذبية الكونية صورة العالم في العصور الوسطى على أنه هيكل» تحركه قوى غير منظورة. ولأول مرة يدرك الإنسان أنه لا توجد قوة أخرى تتدخل في كل شيء من شؤون البشر، لأن الجنس البشري وحده بكل ما لديه من إمكانات وشغف بالمعرفة، قادر على الإبتكار واختراع الوسائل التي يستطيع بها دراسة الكون واكتشاف أسراره دون خوف أو إتهام[1].

لقد أطاحت عقلانية القرن السابع عشر بجانب كبير من العقيدة المسيحية في تأكيدها قدرة العقل الإنساني على فهم الكون، وأسقطت كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي كونه قابل للفهم، وأن سبيلنا إلى فهمه يتم بواسطة مناهج البحث العلمي؛ كما نزعت العقلانية؛ بالإضافة إلى ذلك، إلى وضع الإنسان داخل إطار الطبيعة.

وقد حاول جميع فلاسفة العصر الحديث تقديم تفسير لا للنظام الطبيعي وحده بل لمكانة الإنسان في الطبيعة. وتقدم الفلسفة العقلية للإنسان إمكانية السيطرة على الطبيعة. فالفلسفة هي التي ترشد الإنسان بصورة واضحة إلى الحقيقة، وهي التي ترسم له الطريق المؤدي إلى حياة أفضل. لقد تغيرت النظرة إلى العلم والفلسفة، عما كان سائداً في العصور الوسطى، إن هدف فلاسفة العصر الحديث من العلم، لم يعد في الإهتمام بالحقيقة في حد ذاتها، بل من أجل تدعيم موقف الإنسان تجاه الكون، وتدعيم سيطرته على الطبيعة، وجعل الحياة الإنسانية أكثر رفاهية.

لقد انطلق بيكون من فهمه للعلم على أنه «سطوة وقدرة»، ولذلك فهو يرى أنه ينبغي علينا معرفة الطبيعة وقوانينها لإخضاعها، ووضعها في خدمة الإنسان، وذلك من أجل الوصول للسيادة التقنية[2].

إن معرفة الطبيعة وفهم قوانينها تمنح الإنسان سلطة فعلية عليها وتفتح أمامه إمكانياتها اللامحدودة كي يستعملها لزيادة رفاهيته. لقد مهّد بيكون «لتوثب العلم

---

(١) بيرك جيمس ـ عندما تغير العالم ـ مرجع سابق ـ ص ٢٠٨.

(٢) Bloch E. La Philosophie de la renaissance - Op. cit. P. 105.

والمدنية الحديثة المبنيين على فاعلية الطرق التجريبية»[1].

ويبقى أن ديكارت أدرك معنى التحولات التقنية لعصره، واستخلص من ذلك تصوراً جديداً يفتح مجالات بعيدة لغزو العالم. فهو يقول: «أنه بفضل الاكتشافات العلمية، يمكننا الوصول إلى معارف عظيمة الفائدة في الحياة، ويمكننا أن نجد، بدلاً من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس، فلسفة عملية، نستطيع بواسطتها معرفة قوة ونشاط النار، والماء، والهواء، والكواكب، والسموات، وسائر الأجسام الأخرى التي تحيط بنا، بشكل متميز، تماماً كما نعرف الحرف المختلفة لعمالنا الحرفيين، ونستطيع أن نطبقها بنفس الطريقة على كافة الإستعمالات التي تناسبها بحيث نجعل من أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها»[2].

تعكس هذه النظرة التفاؤلية للعالم دينامية الطبقة البرجوازية الصاعدة، الطامحة لتقوية مواقعها وزيادة امتيازاتها، والساعية نحو اكتشاف العالم وغزو الطبيعة، وخلق التقنيات الجديدة التي تستطيع بواسطتها سلطتها على الطبيعة. لكن المجتمع البرجوازي لا يعتمد على السيطرة على الطبيعة، وعلى إبتكار وسائل جديدة للإنتاج واختراع الآت وبلوغ مستوى من الرفاهية فحسب، «إنه يقوم أيضاً على سيطرة بعض الناس على أناس آخرين»[3].

٢ ـ يقول «شكسبير»، عبر «هاملت»، «أن تكون أو لا تكون تلك هي القضية». وإذا بديكارت يقطع بتلك القضية. وتبرز الفلسفة الحديثة برمتها إلى الوجود[4].

لقد قام ديكارت، في تفسيره للإنسان وللكون، بأكثر الثورات عمقاً وجذرية، فأحلّ البحث العلمي الحرّ محل الخضوع للسلطة والبرهنة العقلية محل الإيمان والاستسلام الغيبي للعقيدة، وهو بذلك ممهد للمادية الحديثة وفلسفة التنوير.

وفي حين كان اللاهوت يؤكد على محدودية العقل وعجزه عن إدراك الحقيقة، وبالتالي، ضرورة خضوعه للإيمان؛ يعلن ديكارت عن سيادة الإنسان، فيمجّد عقله

---

(١) روكاسيه بيار ـ الفلسفات الكبرى. ترجمة جورج يونس منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٨٣ ـ ص ٩٧.

(٢) Descartes - Discours de la Meth, Op. cit. Sixième partie - P. 90, 91.

(٣) هوركهايمر ماكس ـ بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية مرجع سابق ـ ص ١٣.

(٤) . ڤال جان ـ الفلسفة الفرنسية، من ديكارت إلى سارتر ـ ترجمة مارون خوري ـ منشورات عويدات ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص ٩.

ويعيد إليه ثقته بنفسه، ويؤكد قيمته، ككائن عاقل حرّ مبدع.

ومن هذا السياق، كانت فلسفة ديكارت العقلانية منهجاً للتفكير الواضح، ومن ثم للتفكير النقدي، في العالم من أجل التوصل إلى السيطرة عليه والتقدم بالإنسانية إلى مستقبل حضاري أكثر رفاهية وسعادة. إذ أن الفلسفة تطور مبادئها المنهجية، وتطبقها عملياً على الإنسان، وعلى المجتمع. وتكمن أهمية الفلسفة، على الرغم من محاولات الكنيسة العديدة في رّد نفوذها السابق، التي فقدته بعد الإكتشافات العلمية الهامة، في أنها «لم تضل السبيل رغم محدودية المعارف المعاصرة لها في ميدان علم الطبيعة، وأنها ابتداءً من سبينوزا وانتهاء بالماديين الفرنسيين الكبار قد حاولت بإلحاح أن تفسر العالم إنطلاقاً من العالم ذاته...»[1].

ويمكن القول، أن بروز الإتجاه العلمي، كما تمثل في الرياضيات والبحث التجريبي، الذي تبلّور في أعمال بيكون وديكارت ونيوتن، وبمقتضى الإنجازات الفائقة التي أحرزتها العلوم الطبيعية بصفة عامة تأكد بها تفوق الإنسان الحديث، قورنت البشرية بصورة مفضلة بشخص ينمو على مر الأجيال في ذلك الحين بفترة ربيع حياته. ومع ذلك، فإن البشرية سوف لا تعرف الشيخوخة، وأن الكمال غير المحدود هو أمر ممكن الحدوث بالنسبة لها[2].

وهكذا، لم يسهم الإتجاه العلمي في تأكيد فكرة تقدم الحضارة الإنسانية فحسب، وإنما استحدث نظرة جديدة إلى الإنسان. فقد أصبح الإنسان ظاهرة طبيعية، وجزءاً من الكون وقوانينه، الأمر الذي يخضعه لإمكانية البحث العلمي، وأصبح من المسلمات أيضاً أن «كل الوقائع الطبيعية والإنسانية قابلة للكشف عنها عن طريق منهج واحد، تقدم لنا العلوم الفيزيائية الرياضية نموذجاً فريداً له. وقد ترتب على ذلك، أن جميع المشكلات، طبيعية أكانت أم إنسانية، يمكن أن يوجد لها حلاً عن طريق هذا المنهج»[3].

في ضوء ذلك، يمكن القول إن سيادة النزعة الإنسانية وظهور الإتجاه العلمي وتطور مناهجه قد أثروا، ولو بدرجات متفاوتة، وفي مجالات مختلفة، في تشكيل

---

(١) ماركس ـ أنجلز ـ مختارات ـ الجزء الثاني ـ مرجع سابق ـ ص ٢٨٧.

(٢) حامد السيد، وعليه حسين ـ مجالات الأنثروبولوجيا ـ دار القلم ـ الكويت ١٩٨٥ ـ ص ٢٤.

(٣) غارودي روجيه ـ نظرات حول الإنسان ـ ترجمة يحيى هويدي ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ١٩٨٣ ـ ص ٢٥.

العقل الحديث، وفي صياغة نظرة جديدة إلى الكون، مغايرة تماماً لما كان سائداً من قبل؛ كما مهدوا الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى، ذات النزعة العقلانية، التي حدثت في القرن السابع عشر، وفي تشكيل منطلقات الفكر الإجتماعي النظري، وفي إبراز إهتمامات جديدة في مجال دراسة الإنسان، الأمر الذي أدّى تدريجياً إلى بلورة الإتجاهات النظرية للأنتروبولوجيا خلال عصر التنوير.

ففي القرن الثامن عشر، بصفة خاصة ظهرت إتجاهات متعددة في الفلسفة الإجتماعية، وتبلورت مجموعة نظريات تبحث حول «الطبيعة الإنسانية»، تركز بصفة أساسية على طبيعة الإنسان غير المتعرضة بعد للتمرن، كما انتشرت أفكار القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي، وأفكار التقدم، ومستقبل الإنسانية الذهبي. وأصبح إهتمام فلاسفة عصر التنوير ينتقل من الطبيعة الخارجية إلى طبيعة الإنسان. أي أن نظرية التقدم، تقدم الجنس البشري هي التي أدت إلى الإهتمام بفلسفة التاريخ، خاصة عندما أعطيت قضية التاريخ أهميتها الحقيقية بإعتبارها قضية تطور المجتمع.

لقد لعبت نظرية الحق الطبيعي دوراً بالغ الأهمية في تكوين الفكر السياسي والإجتماعي في القرن الثامن عشر. إذ أن تلك النظرية كانت، في تلك الحقبة التاريخية لأوروبا، سلاحاً للنضال ضد النظام الإقطاعي والملكية المطلقة، وآداة لتحرير الأفكار من الأوهام والتقاليد الموروثة من الماضي.

الفصل الثاني

الفلسفة ومشروع الإنسان الحديث

مدخل

تشكّل الفكر الحديث تحت تأثير الإكتشافات الخاصة بعصر النهضة التي وسّعت من آفاق العالم وزادت من الإحتياجات والطموحات الإنسانية وأظهرت إلى حيّز الوجود تنظيماً إقتصادياً ـ إجتماعياً جديداً قائماً على مزيد من الحركة والحرية في الإنتاج.

لقد غيّر النظام الجديد تغييراً حاداً من طرق تعامل الناس في الحياة وغيّر على نحو تدريجي من الطريقة الساكنة في النظر إلى العالم لتحل محلها طريقة دينامية فعّالة سادت عن طريق مفاهيم الحرية والتقدم.

وقد رافق التحرر الإجتماعي الإقتصادي الذي أوجده النظام الجديد، في عصر النهضة، تحرر فكري تجلّى في إحياء الثقافة اليونانية ـ الوثنية والحركة الإنسانية.

لقد تحدّت حركة الإحياء مبدأ السلطة، وذلك لطرحها جانباً نظام المراسيم المكتوبة ونقد الموروث والعادات القديمة، وأكّدت الحق في حرية الفكر والنقد. وقد حدّدت هذه الحركة المهتمة بتحرير العقل بداية الطريق لملاءمة التصور العام للعالم مع النظام الجديد؛ لقد بدأت بتوجيه الضربات نحو الخرافات وضد القوى الغامضة التي تسيّر العالم والتاريخ الإنساني، ومن ثم بدأ الإعتماد على البحث الحّر المستقل بعيداً عن السلطات الدينية، وظهرت بدايات النزعة الإنسانية التي وضعت في الحياة الروحية أمام هيبة النصوص المقدسة وسلطة الكنيسة حق الإنسان في التفكير والإبداع. وبدأت الحضارة على أنها نتاج الإنسان، وبالتالي انتقل المحور الديني إلى المحور الإنساني، واستعاد الإنسان مكانته في الكون.

فالنزعة الإنسانية هي التي اكتشفت النشاط المعنوي الشخصي للإنسان وأكدته كنموذج أساسي للتطور الحضاري.

وإذا كانت النزعة الإنسانية قد ظهرت بإسم الحرية والإنسان، فإن العقل كان جوهر الإنسان الذي به يستطيع تنظيم حياته وإدراك موقفه في العالم. وأثرّت الإكتشافات العلمية والإبتكارات التقنية تأثيراً مباشراً على علاقة الإنسان بذاته

وبالعالم. لقد نشأ العلم من أجل إعطاء أساس نظري جديد لفهم الواقع ضد عالم الأوهام، والقوى الغامضة.

فاكتشافات العلماء الطبيعيين الفلكية التي حطمت التصورات القديمة عن بنية الكون، عن نهاية العالم، ولتجعل الكون ممتداً إلى ما لا نهاية، قد أكدت جبروت العقل البشري وإمكانياته وإبداعاته اللامحدودة. ويكمن هدف العقل في تشكيل تصور منطقي عن الأسباب الأولية لكل البناء الكوني. أن فلسفة العصر الحديث تدرك العالم كتحقيق لقوة إبداعية موجودة في العالم.

لقد ساعدت الإكتشافات العلمية على تشكل الوعي العلمي، وتطور الإتجاه المادي في الفلسفة الحديثة، وكذلك عمقت الإيمان بقدرة العقل الإنساني على إدراك الحقيقية، وبالتالي تحرره من كل المورروث.

وقد استمرت حركة التحرر في عقلانية القرن السابع عشر التي أكدت أولوية العقل في المعرفة، وبالتالي تعميق الصورة عن الإنسان ككائن قادر على بناء الحياة بما يطابق عقله، وقادر على الإحاطة بكل العالم.

لقد رفضت العقلانية كل المسلمات السابقة والعقائد الموروثة، والبناءات الدوغماتية الجامدة dogmatique، كما رفضت فكرة نظام مؤسس من قبل يكون ثابتاً لا يتحرك، ووجهت النقد إلى الأوضاع القائمة على أنها لا تتفق مع العقل؛ وأعلنت ضرورة تغيير العالم لكي تعطيه صورة جديدة ومحتوى يتفق مع العقل.

وبإسم العقل، حامل مبدأ الإنسجام والنظام، ردّت العقلانية تطور العالم إلى تطور العقل، واعتبرت التقدم وقفاً على الإنسان وحده، وردت التطور الإنساني إلى التقدم العقلي.

إن القرن السابع عشر هو الذي يجيء بصفات الإطلاقية والشمول، والمعقولية والإنسجام، ويعطي المقام الأول للعقل، وليس للإيمان كمصدر للمعرفة، ويضع الوجود الإنساني في الصدارة معلناً بداية عصر التنوير. لقد جلبت العقلانية معها من جديد إلى الوعي إعادة الإعتبار إلى الإنسان فمجدت عقله وأعطت لوجوده قيمة عليا، وكانت بذلك حامل سيادة الإنسان العاقل على الطبيعة والمجتمع.

وإلى جانب الإنسانية والعقلانية فإن مفهوم التقدم Progression يشكّل هامة أخرى للوعي الإنساني في العصر الحديث. لقد ظهرت النظريات العقلانية للعملية التاريخية في العصر الحديث، في مرحلة نهضة المجتمع البرجوازي. لقد بدأت

الإرهاصات الحقيقية لفلسفة التاريخ في العصور الحديثة ابتداءً من عصر النهضة حينما بدأ توجيه النقد نحو الخرافات والمسلمات وضد القوى المجهولة الخارقة التي تحرّك التاريخ، وظهرت بدايات النظرة الإنسانية، وإنبثاق الإنسان ككائن عاقل حرّ ومستقل، وبالتالي انتقل محور التفكير إلى الإنسان مركز الكون. ولكن عند فلاسفة عصر التنوير وضعت فكرة التقدم في أساس رؤية الوجود الإنساني وحددت إنعطاف تاريخي للفلسفة الحديثة يتمحور حول تقدم ومستقبل البشرية، «وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية وإجتماعية»[١].

إن فكرة التقدم المرتبطة بالتقدم المستمر للنظام الرأسمالي الجديد وبتطلعات الطبقة البرجوازية الصاعدة شكلت نظرة تفاؤلية في النظرة العامة للعالم. لقد صاغ منظرو الفكر البرجوازي في العصر الحديث، من خلال تحطيمهم لتقاليد وتعاليم النزعة اللاهوتية والسكولائية، التي أخضعت المعرفة العلمية لخدمة الكنيسة، نظرية جديدة في المعرفة تعتمد على البحث العلمي.

لقد رأى بيكون هدف المعرفة العلمية في توسيع سيطرة الإنسان على الطبيعة، وفي تحقيق رفاهية شاملة. كما أعلن أن تقدم الإنسانية مرتبط بتقدم العلوم والمعارف، والقضاء على الأوهام المترسبة في عقل الإنسان؛ ويحدث هذا التقدم بإقامتها على أسس يقينية بعد التخلص من الأوهام والنظرات الميتافيزيقية لمظاهر الطبيعة.

إن الغاية القصوى من المعرفة هي في تقدم الحياة الإنسانية تقدماً مضطرداً. «إن المعرفة التي لاتنتج عملاً تكون ميتة جامدة وليست خليقة بالإنسان»[٢].

ويمجد ديكارت الفرد الذي يفكر بطريقة منهجية نقدية باعتباره ذاتاً مفكرة. فالإنسان هو الفكر الخالص، وهو أيضاً مرادف للوجود. لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم، وكذلك نتائجه الحاسمة في تاريخ تقدم البشرية. لكن التقدم الإنساني، من حيث هو تقدم في المعرفة قد ظهر بتأسيس منهج صحيح، بحيث أصبح العقل «نوراً طبيعياً» يقود إلى الحقيقة، دون الإستعانة بالوحي أو بسلطة أخرى غير سلطته. إن المهمة الأساسية للمعرفة هي ازدياد رفاهية الإنسان وسعادته ببسط سيادته على الطبيعة، وتسخير قواها لحاجاته.

---

(١) كريسون أندريه ـ تيارات الفكر الفلسفي. . . مرجع سابق ـ ص ٢٧٤.

(٢) الموسوي موسى ـ فلاسفة أوروبيون ـ من ديكارت إلى برجسون ـ دار المسيرة ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ٣٦.

وعلى عكس فلسفة العصور الوسطى ولاهوتها الطاغي التي كانت تشوّه النزوع البشري، وتحد من تقدم الإنسان وسيادته، فإن العقلانية قد رسمت بطريقة مبدئية موقف الإنسان المدرك لذاته، والقادر بعقله ونشاطه الإبداعي على صنع التاريخ والحضارة، وبذلك انتقلت بالفرد إلى أسمى قيمة في الوجود.

لقد أعطت العقلانية التقدم طبيعة روحية، ومجدت الوجود الإنساني، ورفعت الإنسان إلى مهجته الكمال التي يبرز فيها الفرد في الإنسانية قاطبة وذلك عن طريق المعرفة.

وهكذا خططت العقلانية فكرة تجريدية عن مثال إنساني مطلق يتجسد في كل فرد.

ويبدو أن فكرة التقدم، في العصور الحديثة، قد خرجت إلى النور بنهوض الشخصية الإنسانية وتحرر الإنسان من النظم الإستبدادية وإغلال تقاليد العصور الوسطى وقيمها وقواعدها الإجتماعية، وتحرره من التبعية الدينية والسياسية. لذلك أصبحت فكرة التقدم تعبيراً عن تحرر الإنسان ومقاومته للإستبداد والإمتيازات وكل مظاهر التسلط والقهر، وتدعو إلى الحرية ومستقبل الإنسانية، أي جعل المستقبل هو غاية التقدم.

ومنذ القرن السابع عشر بدأ ينشأ نموذج عقلاني للإنسان على أساس إقتصادي إجتماعي جديد أكثر تحديداً.

عرفت أوروبا العقلانية منذ القرن الثامن عشر، فقد إنتقد فلاسفة التنوير الكنيسة والنظام الإقطاعي وبشروا بعهد جديد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد أن سلبته الكنيسة والإقطاع عقله وعطلت إرادته ولم يعترفا له بمكانة في الفكر أو النظم.

إن تثوير العقل وتحريره من العوامل الذاتية والعامة للتخلف هي الثورة الحقيقية الإنسانية التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، فانهارت الكنيسة ونظمها المؤسسة على الحق الإلهي في السلطة، وإنهار من بعدها النظام الإقطاعي الذي غمر الفرد في مراتب دونية من التبعية[١].

---

(١) بربوتي حقي إسماعيل ـ «الإنساني واللاإنساني في قيم الحضارة الغربية» ـ مقال وارد في: مجلة الوحدة ـ المجلس القومي للثقافة العربية ـ الرباط ١٩٩١ ـ العدد ٨٦ ـ ص ٥٥.

فمنذ التحرر من الفكر الإقطاعي تعزّزت فكرة وعي الإنسان الذي أكد ليس فقط معرفته للعالم المحيط، بل والذات أيضاً. وأخذ الإنسان يؤكد ذاته ككائن حرّ نشيط وفعّال، أي أصبح الإنسان سيد نفسه. واقترن ذلك بالتطور الإقتصادي والتقني السريع الذي كان يوّحد الإنسان بالعالم. وقد نظر إلى التقدم على أنه يتحدّد بالتطور العقلي وبسيطرة الإنسان المتزايدة على الطبيعة أيضاً.

وفي سياق إستعدادها للنضال ضد النظام الإقطاعي ومؤسساته، وضد المباديء النظرية التي كان يستلهمها هذا النظام، دمجت البرجوازية الصاعدة «منجزات العلم الجديد»، وقطعت نهائياً مفهوم العالم القديم كما تمثّل في الفكر اللاهوتي والنظام الإقطاعي[1].

ففي الصراع مع النزعة القدرية اللاهوتية، انتقد فلاسفة التنوير ركائز الإيديولوجية الإقطاعية، التصور الديني للتطور التاريخي الذي يتم بفعل إرادة خارجية، وليس بفعل الطبيعة الذاتي أو بإرادة الإنسان الحرة النشيطة الفعّالة في التاريخ. وصاغوا، عوضاً عن القدر الإلهي، القوانين الطبيعية للتاريخ، حيث يظهر تاريخ الإنسانية فيها كعملية طبيعية لتطور العالم. كما يقوم فلاسفة التنوير أيضاً بصياغة نظرية التقدم البشري عبر التاريخ على أنه تطور حتمي للعقل.

لقد جعل فلاسفة التنوير مهمتهم الأساسية في نقد الأوهام والمعتقدات الدينية، والنضال من أجل الحرية، حرية الفكر والبحث العلمي والفلسفي، وإعلاء شأن العقل، ووضع نظرية جديدة عن «الإنسان العائلي».

وبالتعارض مع النظرية التبريرية اللاهوتية وبالتعارض مع سياسة التجهيل واللامساواة بين البشر، صاغ فلاسفة التنوير نظرية العقل الطبيعي، والحق الطبيعي، والإنسان الطبيعي.

كان مفكرو التنوير يجهدون على إعادة تشكيل العالم كله على أساس عقلاني، ويصوغون مفاهيمهم الجديدة للمجتمع والدولة، ويحددون المهام والأشكال العقلانية لهما وفقاً للحاجات الإجتماعية الجديدة. «كان ينبغي، بنظرهم، بناء المجتمع والدولة على العقل، وإزالة كل ما هو مخالف للعقل الخالد...»[2].

---

(١) ماركس، أنجلز ـ مختارات ـ مرجع سابق ـ الجزء الثالث ـ ص ٥٧.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٨١.

١ـ الإنسان الطبيعي والحضارة
(معالم التقدم الإنساني والمستقبل)

لعبت عقلانية القرن السابع عشر والتقدم العلمي والتقني دوراً كبيراً في ظهور وتطور التنوير Lumière في أوروبا في القرن الثامن عشر. وقد دعا رجال هذا التيار الفلسفي، المناهض للإيديولوجية الإقطاعية، إلى تحرير الدين والإيمان لصالح العقل والعلم، وإلى تحرير الأخلاق من الوصاية الدينية. ونادى فلاسفة التنوير بـ «نور العقل، وتقدم المعرفة والفكر البشري وسيلة أساسية لإزدهار المجتمع ومواطنيه، وبنشر الثقافة بين الجماهير، بإعتبارها القوة المحركة للتطور التاريخي والشرط الأساسي لإقامة سلطة العقل.

لقد كان التنوير في القرن الثامن عشر آداة بيد الطبقة البرجوازية الصاعدة في نضالها ضد دعائم الحياة الفكرية، التي ترسخت في المجتمع الإقطاعي، والتي أعطت التبرير النظري للسيطرة الروحية للكنيسة، ودعمت السلطة السياسية للطبقات المسيطرة لقد كان التنوير سلاحاً للنضال ضد النظام الإقطاعي والحكم المطلق، سلاحاً لتحرير الأفكار من التقاليد الموروثة من التاريخ. وجاء فلاسفة التنوير ليعارضوا سيطرة الإقطاع واستبداديته، وليحرروا عقول الناس من الزيف والأوهام والتضليل، ويساهموا، بالتالي، في تحررهم السياسي.

أما المسألة الأساسية، التي شغلت إهتمام فلاسفة التنوير، فكانت نقد الأوهام والمعتقدات الدينية، والأساطير الخرافية، التي حفلت بها تعاليم الدين. لقد كان اللاهوتيون ينظرون إلى الأساطير الدينية على أنها حقائق تاريخية مليئة بالأسرار والمعتقدات والطقوس، وعلى أنها مجموعة من القوانين الأزلية التي شرّعها الإله لتحدد القواعد الأخلاقية، والتنظيم السياسي للمجتمع؛ وكان اللاهوتيون يؤكدون على قصور العقل الإنساني في بلوغ الحقيقة. وتكون النتيجة هي أن الإنسان غير قادر بنفسه على التقدم والرقي.

وضد أساطير اللاهوتيين وضد سياسة التمويه والتجهيل، جاء فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر ليقلبوا الأمور رأساً على عقب ويبدأوا من الإنسان، بإثبات حريته واستقلال عقله وإرادته. وكانت مهمتهم النضال ضد اللاهوت، ضد مجمل المعتقدات الدينية، ضد الأوهام والأحكام المسبقة المرتبطة بالدين والتي تعمل الكنيسة على تقويتها من أجل تبرير الويلات الإجتماعية. وإذا كان فلاسفة التنوير

يولون مثل هذه الأهمية لتحرير الفكر من الأوهام والمعتقدات الخاطئة فلأن ذلك يتيح المجال أمام معرفة العالم، ولأن هذا التحرير يشكل الدعامة الأساسية لإعادة تنظيم المجتمع وفقاً لمبادىء العقل.

إن فلسفة التنوير؛ بدحضها اللاهوت، قضت على هالة القداسة التي كانت الكنيسة قد أحاطت بها المؤسسات الإقطاعية. ولم يكتف فلاسفة التنوير بفضح الطابع اللاإنساني للنظام الإقطاعي، فشنوا نضالاً مريراً ضد التعصب والظلم واللامساواة. وناضلوا من أجل إشاعة روح التسامح، وحرية الفكر والبحث العلمي، وإعلاء شأن العقل، ومساواة البشر جميعاً بالعقل، كما عارضوا التصور القديم للعالم بتصور جديد قائم على العلم.

لقد كانت أيديولوجية التنوير تستند على نجاحات العلم وتطور التقنية، وتؤمن بالإنسان، بقواه الذاتية، بقدراته الشخصية، وبسيادة العقل، وتقدم الإنسانية[1].

إن فلسفة التنوير، كمشروع حضاري، لا تعزل الإنسان عن العالم الإجتماعي الذي يعيش فيه، بل هي تسعى لإدراك جدلية العلاقات الاجتماعية المتبادلة، والتعبير عنها بكل تناقضاتها وصراعاتها الفعلية. ويتيح التحليل الاجتماعي للفيلسوف أن يدرك، وراء وقائع الحياة اليومية اللوحة العامة للحركة وصراع مختلف القوى الاجتماعية. إن فهم حقيقة الحياة والتاريخ من قبل الفيلسوف مرتبطان بالموقف الذي يمارسه الفيلسوف إزاء الصراع الإجتماعي المعاصر له والذي يشارك فيه.

إن فلاسفة التنوير بدراستهم الواقع الدائم التطور والتحول وتحليلهم العلاقات الاجتماعية قد صاغوا الصورة العامة لحياة عصرهم، ذلك لأن الحركة التاريخية التي تستلزم معرفة فعالته بالعالم، أتاحت للمفكرين دراسة المنازعات الأساسية في عصرهم، ورؤية منابع الشر الإجتماعي وتأثيره الضّار على الإنسان. ومن هنا منشأ التقييم الإنساني الذي يتصف به مفكرو التنوير القائمون بتحليل إجتماعي لحياة عصرهم وذلك طبقاً لطبيعة نظرتهم إلى العالم.

لقد استطاع فلاسفة التنوير أن يروا التناقض القائم في المجتمع بين المثل الأعلى الإجتماعي والحقيقة الواقعية المحدقة به، وأن يروا أيضاً النتائج الاجتماعية الضارة المترتبة عن التفاوت الإجتماعي في توزيع الخيرات المادية الذي يؤدي بالدولة

---

(١) كار إدوارد ـ ما هو التاريخ؟ ترجمة ماهر كيالي، بيار عقل ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ط الثانية ص ١٢٦.

إلى الظلم والإستبداد ويؤدي بالإنسان إلى البؤس والإغتراب.

غير أنه في عملية تحطيم سلطة نظرية المصدر الإلهي للحكم وللشرعية والحقوق الإقطاعية، لعب مفكرو التنوير دوراً بالغ الأهمية في تحرير العقل البشري من عبء الأحكام المسبقة ومن نظام الأفكار المحددة سلفاً، وهيأوا بذلك الإعداد الثوري لتحرير الإنسانية قاطبة. وكان لمعركة فلاسفة التنوير ضد الإقطاع وأخلاقيته مدى بالغ الإتساع والأهمية في وضع الإيديولوجية السياسية للثورة البرجوازية في أوروبا، وبالنسبة لمستقبل البشرية. وكان مستقبل الإنسانية، في رأيهم، لا يمكن تحقيقه بدون تقدم المعرفة وإنتصار العقل.

ومنذ بداية القرن السابع عشر ظهر مفهوم التقدم على أنه تقدم في المعرفة الإنسانية وإرتقاء للذهن البشري. ومع ذلك ظل مفهوم التقدم مستمراً كروح عامة يعبّر عن عصر التنوير. ويمكننا أن نعتبر القرن الثامن عشر على أنه قمة تطور الفكر البرجوازي. ومن هنا راديكاليته في عرض أفكار وطروحات جديدة عن الإنسان، وعن المجتمع والدولة، وعن التقدم البشري. وكانت المبادىء التي قدمتها الحركة الفكرية الإجتماعية الفلسفية في عصر التنوير، في القرن الثامن عشر، مدى بالغ الأهمية بالنسبة لمستقبل البشرية.

هذه الحركة الفكرية التي مهّدت الطريق للإنعطاف التاريخي في أوروبا كانت إنسانية بمعنى «أن الإنسان هو محور الإهتمام ومركز الكون» وهدفه النهائي. لقد قامت هذه الحركة الفكرية على أساس «أولوية العقل» بإعتباره الحكم الأعلى واطراد قوانين الطبيعة وإستبعاد تدخل أي قوى خارقة أو خارجية في مسارها. وأصبحت للأفكار قوة وتأثير على تطور الوجود الاجتماعي؛ ويظل العقل قادراً على القضاء على كل الأحكام المسبقة وعلى كل مظاهر الخرافة والجهل والتعصب، ويبقى الإنسان على ثقة تامة بأنه، بعقله ونشاطه، قادر على الوصول إلى الكمال[١].

إن التقدم البرجوازي الذي حطم أخلاقية الإقطاعية ونظامها الإقتصادي ـ الإجتماعي كان بروزاً صريحاً في الحياة الأوروبية في القرن الثامن عشر، وكان هذا القرن يطمح لإقرار شكل إجتماعي إيديولوجي يتناسب مع بنية النظام الجديد. وبناء عليه، كان تحوّل المجتمع مهمة ضرورية في ذلك العصر. وكانت أفكار تحرر الناس ترافق تطور البشرية الإجتماعي.

(١) كار إدوارد ـ ما هو التاريخ؟ مرجع سابق ـ ص ١٢٥.

كان فلاسفة التنوير يتصورون أن «مشروع» Projet تحوّل العالم هو مشروع عقلاني يتم من خلال تطور المعرفة وتقدم الوعي الإنساني، وأن تطور المجتمع هو نتيجة ضرورية لتطور الأفكار؛ أي أن الأفكار هي القوة المحركة للتاريخ.

وفي صراعهم من أجل تحرير الأفكار من الأوهام والتقاليد البالية التي تكرّس النظام الإقطاعي، كان عقلانيو القرن الثامن عشر، يصوغون مفاهيمهم الجديدة للمجتمع والدولة، ويحدّدون المهام والأشكال العقلانية لهما وفقاً لحاجات العصر الملحّة.

وطالما كانت البرجوازية كطبقة تقدمية شمولية، أي ممثلة لسائر طبقات المجتمع، ولم تظهر بعد تناقضاتها الحقيقية كطبقة تتميز بالخصوصية والأنانية، فقد كان يعتبرها المفكرون المرتبطون فكرياً بحركة ذلك العصر الديمقراطية بمثابة المثل الأعلى للحضارة الذي يضمن إنسجام المصالح البشرية وتقدم الإنسانية. وكانت الطبقة البرجوازية الصاعدة المتجهة نحو السيطرة تقدم مفهوماً جديداً متفائلاً للعالم. وكانت نظريات «الحق الطبيعي»، و «القانون الطبيعي» للعقل، و «الإنسان الطبيعي» هي الشكل الأكثر شيوعاً في ذلك العصر لنشر الأفكار الإجتماعية الجديدة، وانتقاد النظريات التبريرية اللاهوتية. لقد كانت الحياة الثقافية منطبعة بفكرة الإنسان الحر المستقل عن أخلاقية الحكم الإستبدادي، وعن المفهوم التراتبي وعلاقات التبعية إزاء السلطة الإقطاعية. الإنسان سيّد نفسه، فقد تحرر من القيود الفئوية والعائلية، والدينية، غير معترف بأي سلطة على نفسه، ما عدا سلطة العقل.

إن عقلانيو القرن الثامن عشر، ما كانوا يعترفون بأية سلطة خارجية من أي نوع كان. فكل شيء أخضع للنقد ـ الدين، والمجتمع، والمؤسسات السياسية ـ «كل شيء يجب أن يبرّر وجوده أمام محكمة العقل أو يكف عن الوجود. وأصبح العقل المقياس الوحيد لسائر الأشياء». وبناء على ذلك، فقد رفضت كل من أشكال المجتمع والحكم القائمة والأفكار البالية، بوصفها لا عقلانية. «لقد إنجرف العالم حتى ذلك الحين مع الأوهام وحدها، فكل شيء في الماضي لا يستأهل سوى الرثاء والإزدراء»[(١)].

لقد كان الإنسان الطبيعي L'homme naturel متحرراً من الأهواء والمعتقدات

---

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٢١ ـ ٢٢.

لطقوسية لنظام الحكم الإستبدادي. أما الخصائص الأساسية للإنسان الطبيعي، من تسامح وطيبة وتعقل، فهي حسب ما كان يفترض منظرو «الحق الطبيعي» مستمدة من الطبيعة؛ وكانت هذه الصفات تشكل جوهر الإنسان في الحالة الطبيعية.

إن عقلانيو القرن الثامن عشر بتصورهم للإنسان الطبيعي على أنه كائن عاقل حرّ إنما قاموا، بالتعبير في نظرياتهم عن سمة العصر المميّزة: ظهور إنسان جديد متحرر من الأغلال الفئوية والدينية، أي من علاقات التسلط ـ الخضوع التي كانت تحكم إنسان المجتمع الإقطاعي.

ومن جهة أخرى، بما أن «طبيعة الإنسان Nature humaine، المفهوم على أنه كائن حرّ ومستقل في تفكيره وأعماله، وجدت في إنسان النظام الإقطاعي والحكم المطلق تعبيراً مشوهاً ومستلباً، فقد وجّه الفلاسفة إنتقاداتهم الحادة ضد الإنسان الذي يعيش في ظروف النظام الإقطاعي المطلق، ودافعوا عن الإنسان الطبيعي في حالته النقيّة.

ويعتقد مفكرو «الحق الطبيعي» droit naturel أن العلاقات القائمة هي مرفوضة كعلاقات غير طبيعية، وغير عقلانية، وفي مواجهتها يقام النظام الطبيعي، كنظام عقلاني يتلاءم مع الخصائص الأساسية للطبيعة الإنسانية. والنظام الطبيعي، أي النظام الذي تسيطر فيه القوانين الطبيعية، يتوافق مع المراحل الأولى من تاريخ البشرية، عندما كان الإنسان لا يزال يعيش حياة البراءة، ولا يزال حراً من الأهواء التي وفدت إليه من الخارج. إذن كان يتوجب إقامة «حكومة عقلانية، ومجتمع عقلاني، كما أن كل ما يناقض العقل الأبدي ينبغي الخلاص منه دون أدنى تردد أو ندامة»[1].

وبالتوافق التام مع البرجوازية الصاعدة، وتطلعاتها الفردية، كان العنصر الأساسي في النظريات الاجتماعية الفلسفية لعصر التنوير، هو الفرد. وكان الفلاسفة يرجعون كل مبادىء الوجود الإجتماعي إلى مصالح الفرد، وإلى حقه في الوجود. هذا الفرد الذي يتصور الفلاسفة خصائصه على أنها خالدة وثابتة، هو في الحقيقة إنسان المجتمع البرجوازي. لقد صورت فلسفة التنوير الفرد البرجوازي على أنه الإنسان الطبيعي، وعلى أنه مثال للإنسان. وانطلاقاً من هذا التصور، أخذ الفلاسفة يبحثون عن أساس لتشكيل المجتمع العقلاني المتوافق مع طبيعة الإنسان. أن ما يتم

(١) نفس المرجع ـ ص ٣٠٧.

التعبير عنه في النظريات الإجتماعية الفلسفية، في القرن الثامن عشر، «هو الثقة بشكل تنظيم المجتمع البرجوازي. هذا المجتمع نفسه، وازدهاره، هما هدف التاريخ، وقوانينه هي قوانين الطبيعة الأبدية، والخضوع له ليس أسمى الأوامر الأخلاقية فحسب بل هو ضمانة السعادة على وجه الأرض»[1].

كيف تطرق المفكرون إلى معالجة هذه المسألة، وما هي الإتجاهات المقترحة لإقامة المجتمع المستقبلي «العقلاني»، ولتقدم البشرية؟

٢ ـ الإنسان الطبيعي والدولة

تحتل مفاهيم «الحق الطبيعي»، و «طبيعة الإنسان»، و «النظام الطبيعي» مكانة هامة في النظريات الاجتماعية الفلسفية في القرن الثامن عشر. وفي كل تطوراتها، نظرية الحق الطبيعي هي النتيجة الطبيعية للمفهوم العقلاني للعالم. وكانت لنظرية الحق الطبيعي في القرن الثامن عشر دوراً بالغاً في إعداد الأرضية الإيديولوجية لفكرة التطور البرجوازي، إنها كانت سلاحاً فعالاً ضد الدعائم الأساسية للإقطاعية ولتحرير الأفكار من التقاليد البالية. إن الفلسفة العقلانية للمجتمع كانت في أيدي المفكرين تشكل آداة نقدية هامة ضد المبادىء الأساسية للإقطاعية، النظام المتناقض مع طبيعة الإنسان، ووسيلة لإرساء قواعد النظام الجديد كنظام عقلاني. أي أن هذه الفلسفة كانت ترى في النظام البرجوازي، الوشيك الحدوث، نظاماً مثالياً بإسم الحق الطبيعي. وفي التطور اللاحق للحضارة، يشير مفكرو القرن الثامن عشر إلى أن القوى المحركة للتقدم في تطور العقل البشري وتكامله، ولتطور البشرية ومسار تقدمها، يكمن في تطور المعرفة ونشر التنوير وتبديد الجهل والأوهام. لقد صاغ أغلب الفلاسفة إستناداً إلى الحق الطبيعي والعقد الأصلي في المرحلة البرجوازية الأولى، مطالب الطبقات التي كانت تريد التحرر من التقاليد الموروثة عبر التاريخ.

وبعكس مفكري القرن السابع عشر الذين أكدوا على المنافسة والكراهية والعدوانية المتأصلة في الإنسان في حالته الطبيعية؛ على عكس هذا الموقف من الإنسان فإن مفكري القرن الثامن عشر وجهوا إهتمامهم على إجتماعية الإنسان في الحالة الطبيعية وعلى طيبته وبراءته وتعقله.

تعكس فلسفة «هوبز» (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) Hobbes جوهر الحضارة الغربية في

---

(١) هودكهايمر ماكس ـ بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ـ مرجع سابق ـ ص ٦٤.

القرن السابع عشر. فهي ترى في ظهور الدولة Etat تعبيراً عن ضرورة طبيعية في تطور المجتمع ذاته، لا تجسيداً للإرادة الإلهية؛ أي وحاولت تفسير ظهور المجتمع والدولة إنطلاقاً من الطبيعة الإنسانية.

يرى هوبز بما أن اللذة والألم هما المحركان لأفعال البشر، فإن الخير الأعظم هو الحياة وأعظم المصائب الموت. إن حياة الفرد في «الحالة الطبيعية» Etat naturel تكون مهددة دائماً، ولا شك أن كل فرد يمتلك، بموجب غياب القانون، حقاً طبيعياً في كل شيء، لكن عليه أن يكون حذراً لكي لا ينال منه الأقوى. «إن الحالة الطبيعية تتميز بشهوة الفرد المعزول اللامحدودة ولكن بخوفه أيضاً من أي شيء آخر سواه». يولّد الخوف الحاجة إلى الأمن وتوّلد الحاجة إلى الأمن التأهب للتخلي عن الحرية الشخصية اللامحدودة، من أجل التمتع في سلام بحرية محدودة. «وهكذا فإن العقد الإجتماعي هو نتاج الخوف والرجاء، إنه تسوية بين عدوانية الإنسان اللامحدودة وخوفه اللامتناهي»[(١)].

إن هوبز حين يؤكد بأن الإنسان حين يترك لحقه الطبيعي يصبح ذئباً للإنسان في غابة شريعتها القوة والقتل والحرب الدائمة، يؤكد بأن الأهواء الذاتية تطغي تماماً على العقل وتجعل من الإنسان كائناً تتحكم فيه الأنانية؛ وهو في تحليله هذا يعكس واقعاً كان يسيّر تاريخ البشر. غير أن العقل يبيّن أنه إذا ترك الإنسان لطبيعته فإنّه يهدد ذاته بالفناء من خلال حروبه المتواصلة. ولذلك فإن العقل يرسم الطريق أمام بناء الدولة وفقاً لطبيعته، وهو في التخلي عن الحق الطبيعي والحرية مقابل القيمة الأولى للفرد وهي البقاء والأمان. القانون الطبيعي الذي يقرّه العقل ويرتضيه الناس طواعية لأنه يحقق لهم الإستمرار في الحياة هو الإتفاق / العقد Le contrat الذي يقيمونه بينهم ويسّلمون بموجبه السلطة المطلقة لأحد الأفراد ليضمن عن طريق التهديد، إقامة العدل أي احترام العقد[(٢)]. إذن يهدف الإتفاق إلى إنشاء الدولة من أجل إلغاء أهوال الحالة الأصلية، أهوال الفوضى، وإبادة كل الوحوش التي من شأنها أن تهدّد السلام والأمن الاجتماعي. أن مهمة الدولة، من وجهة نظر الحق الطبيعي، تتحدد في ضمان السلام المدني الداخلي. إن السلام الداخلي، حسب هوبز، لا يتحدد إلاّ بالأفكار التي يتم ترسيخها في أذهان الناس. ولذلك، يدعو هوبز إلى قيام المؤسسات الثقافية، باعتبارها المنابع الأساسية للأفكار السائدة، بحيث يتطابق تنظيم

(١) نفس المرجع ـص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) زيناتي جورج ـ رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ مرجع سابق ـ ص ١٤٣.

عملها العلمي مع حاجات الدولة؛ أي عليها أن تقوم بخدمة الدولة الجديدة ذات السيادة والمؤسسة على الحق الطبيعي. إن المشكلة الأساسية التي تثيرها فلسفة التاريخ عند هوبز هي مشكلة الإيديولوجيا باعتبارها أحد أهم العوامل في مسار التاريخ. ويبدو التاريخ كسيرورة للتطور الذي يقود الناس إلى الإمتلاك الكامل للعقل. وما أن تتم تلك السيرورة حتى يتحقق أفضل نظام إجتماعي كحالة نهائية، أي بلوغ الخير العام.

وبما أن مبادىء الحق الطبيعي تشكل جوهر المجتمع البرجوازي فإن مسار التاريخ يفهم على أنه السير إلى الأمام بإتجاه المثل الأعلى للمجتمع البرجوازي[1].

في النظريات الإجتماعية الفلسفية، تابع المفكرون الفرنسيون في القرن الثامن عشر العمل الذي بدأه مفكري القرن السابع عشر.

وفي حين اعتبر هوبز أن نزعة حفظ البقاء هي التي توجه الإنسان، تصبح «المصلحة» عند مفكري التنوير دافعاً إنسانياً للسلوك البشري. إن مادية القرن الثامن عشر الفرنسية تطور مبادئها المنهجية، وتطبقها على الإنسان، وعلى المجتمع. وأن ما يحدّد موقفها الإنساني المناهض للإقطاع هو نطاق مشكلات الحياة الإنسانية. فقد وقف المفكرون الفرنسيون ضد التفسير اللاهوتي للتاريخ الإنساني، ليؤكدوا أن العقل الإنساني، وتقدم العلم والمعرفة والثقافة، هي القوة المحركة لتاريخ البشرية.

ويأتي دستور عصر التنوير وهو «الإنسيكلوبديا» (١٧٥١ ـ ١٧٦٥) حاملاً معه راية التحرر العقلي الذي ساهم في إعداد الناس إلى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. واستأنفت الموسوعة معركتها ضد الأوهام والأسطورة والتسلط على أيدي كبار مفكري القرن الثامن عشر الذين كانوا متفائلين بالتقدم ومن إمكانية وصول الإنسانية إلى الكمال.

لقد طالب فلاسفة التنوير بحق الفكر في توجيه الواقع، وبأن يعيشوا في عالم يحكمه «الفكر»[2].

ويدفع تفاؤل مفكري القرن الثامن عشر الإجتماعي بطابعه مفهومهم للتقدم البشري عبر التاريخ.

---

(١) هوبركهايمر ـ مرجع سابق ـ ص ٥٧.

(٢) حنفي حسن ـ في الفكر الغربي المعاصر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ـ ١٩٩٠ ـ ص ٨٦.

٣ ـ التنوير والتقدم الإنساني

كانت فلسفة التنوير، الفلسفة العقلانية للمجتمع، تشكل سلاحاً فعالاً ضد المبادىء الأساسية للإقطاعية، ووسيلة لإرساء أسس النظام الجديد، كنظام عقلاني يتفق مع طبيعة الإنسان. وقد تسببت هذه الفلسفة العقلانية في صياغة الطروحات ذات الصبغة الاجتماعية والسياسية للثورة الفرنسية. وقد حاول كل من «هلفتيوس» (١٧١٥ ـ ١٧٧١) Helvétius، و «دولباخ» (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) D'Holbach إعطاء تفسيرات للتقدم الذي يقوم على الإمكانية اللامحدودة للطبيعة البشرية بأن تتغير وتتطور عن طريق التربية والثقافة والمؤسسات الاجتماعية.

ويمكننا أن نتبين ذلك من خلال نظريات فلاسفة التنوير القائلة بأن الإنسان كائن إجتماعي وطيّب بطبيعته، وأنه نتاج البيئة والظروف والتربية إلى حد بعيد. فإذا كان الإنسان يستمد معرفته من العالم، ومن التجربة الحسية، فعليه تنظيم العالم المادي والسيطرة عليه، «بحيث يمارس الإنسان كل ما هو إنساني حق فيه، وبحيث يتعود على ممارسة ذاته ككائن بشري. . . فإذا كانت الظروف تصوغ الإنسان، كان من الواجب صياغة هذه الظروف بطريقة إنسانية. وإذا كان الإنسان إجتماعياً بطبيعته، فإنه لا ينمي طبيعته الحقيقية إلاّ في المجتمع، ومن ثم كان لزاماً علينا ألاّ نقيس مدى قوة طبيعته بما لفرد واحد من قوة، بل بما للمجتمع من قوة»(١).

يعتبر كل من دولباخ وهلفيتوس أن المحرك الأساسي لسلوك الإنسان هو النزوع إلى اللذة، والنفور من الألم، أي حب الذات الذي يشكل القوة المحركة لطرق تفكير الإنسان وتصرفاته ومختلف أهوائه، وبالتجربة يتعلم الإنسان مفاهيم الخير والشر، والفضيلة والرذيلة. «إن هدف الإنسان في الحياة هو الإستمرار والبقاء، وجعل وجوده فيها سعيد»(٢).

لقد كان الإنسان، بحكم طبيعته بحاجة لغيره من الناس الآخرين لكي يضمن لنفسه إستمرار البقاء وتأمين الخيرات المادية؛ فحاجاته ومصلحته الشخصية التي تقوده نحو هذا الهدف. وبما أن الطبيعة نفسها، جعلت من المستحيل على الإنسان العيش بمفرده، فإنه مضطر بأن يتحد مع غيره من الناس من أجل تأمين حياته. إن

---

(١) Marx, Engels - La Sainte famille Op. cit. P.P. 157, 158.

(٢) ڤولڤين ف. ـ تطور الفكر الإجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ـ ترجمة سعيد كامل ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص ١٤٤.

طبيعة الإنسان ذاتها المهتمة ببقائه واستمراره وسعادته تلزمه على إيجاد علاقات مع الناس الآخرين والتوحد في مجتمع، تنظمه علاقات جديدة، وواجبات جديدة. فليست المشاعر الإنسانية هي التي تجمع الناس في المجتمع، بل هي «المصالح وحاجات الناس المنعزلين التي تدفع الناس لوضع إتفاقات فيما بينهم»[1].

إن الإنسان، إذ يشعر بالحاجة إلى مساعدة الناس الآخرين من أجل إسعاده، مضطر هو أيضاً، إلى أن يساهم في أعماله وتصرفاته في إسعاد الآخرين. وهكذا تتشكل المصلحة العامة التي عليها تتوقف المصلحة الفردية.

وبما أن المصلحة الشخصية Intérêt هي المحرك لسلوك الفرد، فإن معيار الأخلاقية، بالنسبة له، يكمن في المنفعة التي يجنيها. لكن الفضيلة «تفترض وجود المجتمع وتفهم واجبات الناس تجاه بعضهم البعض. والأعمال الفاضلة هي تلك المفيدة للمجتمع، بينما الأعمال الرذيلة هي تلك المضرة به. وما الأخلاق إلا إتفاق بين الناس يتجاوب مع حاجاتهم». إن المهمة الأساسية للأخلاق هي تحديد الشروط، التي تضمن الإنسجام بين المصلحة الفردية الموجهة لسلوك الإنسان، وبين المصلحة العامة. ولذلك، إن أول ما يجب أن يحرك عاطفة المواطن الحقيقي هو «تعقله بالقوانين وبالصالح العام، المرتكز إلى التفهم الصحيح لمصالحه الخاصة».

وتقوم الفضيلة على أساس الإتفاق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة[2]. وخارج إطار مبدأ المنفعة العامة لا يمكننا إيجاد الأخلاقية. وبناء على ذلك، فالمنفعة الاجتماعية المتبادلة في المجتمع القائم على العقل يجب أن تكون معيار التصرفات الإنسانية كلها. «إذا كانت المصلحة الشخصية، المفهومة بشكل صحيح، هي مبدأ كل نظام أخلاقي، فينبغي التوفيق بين مصلحة الإنسان الخاصة مع مصلحة الإنسانية»[3]؛ من حيث أن الإنسانية هي لدى الإنسان الفضيلة السامية.

ويرى فلاسفة التنوير أن المصدر الأساسي للشر على الصعيد الأخلاقي هو الجهل والأوهام. إن الجهل والأوهام هما مصدر كل الشرور الاجتماعية وكل المصائب التي تصيب البشرية.

إن الأخطاء والتناقضات العديدة التي تزخر بها الأخلاق والقوانين القائمة يمكن

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٨٥.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٨٨.

(٣) Marx, Engels - La Sainte famille - Op. cit. P. 157.

تفسيرها بأنها لم ترتكز إلى عقل مستنير، وإلى التجربة التي بدونها لا يمكن تصور أخلاق وتشريعات صائبة. وإذا كان المجتمع الحالي لم يوّفر السعادة للعدد الأكبر من أفراده، وانقلبت حياة الناس إلى بؤس وآلام وتتضيق للحرية فيرجع ذلك إلى جهل الناس إلى حقوقهم الطبيعية أو جهلهم لطبيعتهم الخاصة. إن جهل الناس هو السبب الرئيسي لكل الشرور التي تعم المجتمع، إن الجهل يحوّل الناس إلى عبيد لرغباتهم وأهوائهم. فالجاهل عاجز عن إدراك مصلحته الخاصة. وتستخدم العماهة لكي تساعد على زرع الأفكار الخاطئة في عقول الناس حول طبيعتهم وسعادتهم. وبمنع الناس من الإصغاء لنصائح التجارب والعقل. . . نعمل على تعميم جهلهم، وإفساد أخلاقهم»[1]، الأمر الذي يؤدي إلى جعلهم أنانيون وفي صراع تنافسي حاد. أن تقدم التعليم والفكر البشري هو الشرط الأساسي لإزدهار المجتمع البشري وأفراده، والذي يسمح للوفاق بين الطبيعي والاجتماعي، بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، يقول دولباخ: «الناس يولدون ومعهم أهواؤهم، بعضها يحتويها العقل أو يوجهها، أي أنها «مستنيرة، تصبح نافعة، وبعضها الآخر، تقودها منفعة «عمياء»، الخيال والجهل، وتجعلها مضرة على الدوام للمجتمع ولأفراده. . . » ولذلك فإن تعقل الإنسان لمصلحته يدفعه لأن يضحي برغباته الشخصية لصالح الخير العام. «إن حب الذات في حدود العقل، يدفع الإنسان إلى إحترام الحكومة التي تحميه، والقوانين التي تكفل ضمان شخصه وممتلكاته، والمجتمع الذي يسعى لإسعاده»[2].

وبما أنه يجب إخضاع أهواء الفرد وميوله إلى سلطان العقل، فإن المصلحة الفردية، المستنيرة بنور العقل، تقود الإنسان إلى الفضيلة.

والنظام الاجتماعي المثالي هو الذي يعمل من أجل مصلحة المجتمع كله، بحيث يعمل كل فرد فيه لخدمة الأهداف العامة، المتمثلة بالدولة. في هذا النظام تتوافق المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية، وتقوم الفضيلة على أساس الإتفاق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. إن تعقل الفرد يتحدد بقدر وعيه بالصالح العام، المرتكز إلى التفهم الصحيح لمصالحه الخاصة.

لكن إذا كان الجهل، والأوهام، هما السبب وراء معظم الشرور في المجتمع، ما العمل إذاً لتحرير المجتمع كلياً من كل موروثات الماضي وشروره، لكي نجعله

(١) ڤولڤين ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٤.

(٢) ڤولڤين ـ نفس المرجع ـ ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

متوافقاً مع طبيعة الإنسان، ومع متطلبات العقل؟

بالنسبة لمعظم مفكري التنوير في القرن الثامن عشر الذين كانوا يحلمون بإمكانية إعادة بناء المجتمع، وفقاً لمبادىء العقل، كان إشاعة التنوير في المجتمع، يبدو وكأنه الوسيلة الأكثر فعالية لتقدم البشرية؛ أي أن تقدم التنوير هو قوة محركة أساسية في التاريخ.

إن عملية تنوير الناس المتجاوبة مع كمالية الفكر البشري هي التي تشكل هدف التطور الحضاري، وهي التي تتيح في النهاية للوفاق بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية، بين المصلحة الشخصية والمصلحة الإجتماعية.

كان النظام الاجتماعي المرجو للمجتمع المستقبلي العقلاني، من المستحيلات في رأي فلاسفة التنوير، بدون التنوير، وتقدم الفكر، ونشر المعرفة، أي من خلال نشر التنوير في المجتمع.

ويؤكد هلفتيوس على أهمية الثقافة والتربية على الإنسان. إن الإنسان بطبيعته ليس خيراً ولا شريراً، ولكنه يمكن أن يكون خيراً أو شريراً بالتربية. ويرجع التفاوت العقلي بين الناس إلى التفاوت في تربيتهم، ونظمهم الإجتماعية. وأما الطاقات الفكرية التي يتلقاها الناس من الطبيعة فهي متساوية، فليست العبقرية هبة الطبيعة، بل هي نتاج التربية»[١]. فإذا ما تغيرت التربية، والظروف الاجتماعية تغيّر السلوك الإنساني. وبما أن الناس قد ولدوا بطاقات فكرية متساوية، «فإنه يمكن لأي إنسان، في ظروف معينة، أن يرتقي إلى أعلى درجات الرقي العقلي». وأن عدم المساواة في الفكر ينتج من عدم المساواة حيث الصدفة فاوتت الناس في تعليمهم[٢].

ولذلك فالتربية الحكيمة هي الوسيلة الفعّالة في تطوير الإنسان وتقوم المجتمع وازدهاره.

أما الشرط الآخر لتقدم المجتمع فهو، إلى جانب التربية، تقدم العقل، والإستنارة.

إن الإستنتاجات العامة التي توصل إليها فلاسفة التنوير هي أن التاريخ الإنساني

---

(١) Hampson Norman - Le siècle des lumières - Trad. F. Werner et M. Janin. Ed. du Seuil - Paris 1972 - P. 169 - 170.

(٢) Ibid - P. 106.

عبارة سيرورة دائمة من التحولات والتغييرات. وتتم هذه التغييرات من خلال ممارسة الناس الفعالة، دون أي تدخل من قوى خارجية. وطريق الإنسانية مليء بالأزمات والمصائب والآلام، ويكمن وراء كل ذلك الجهل والأوهام. وإذا كان الجهل هو مصدر كل الشرور الإجتماعية، فإن كل الجهود يجب أن تهدف إلى تنوير الناس ونشر المعرفة على نطاق واسع. لكن المجتمع العاقل لا يمكنه الإنتصار بدون معركة قاسية، بدون عملية طويلة وشاقة من النضال العقلي. ولذلك فكل الطبقات الإجتماعية ستساهم في هذا الصراع وهذه النهضة للإنسانية.

وبالرغم من كل العقبات، يرى فلاسفة التنوير، تتقدم البشرية وتحسّن ظروف وجودها الإجتماعي؛ بتقدم العقل وبنشر النور والمعرفة، وبالنضال ضد الأوهام والأباطيل، وبوضع سلطة العقل فوق كل شيء، يمكن تحرير البشرية وإقامة نظام إجتماعي عاقل.

ومن هذا الإحساس التفاؤلي بالعالم وبالإنسان، لم يفقد فلاسفة التنوير الإيمان بالإنتصار الحتمي للعقل وللحقيقة، وبمستقبل أفضل للبشرية. إن تقدم الفكر البشري هو الذي يقود المجتمع إلى الكمال، والإنسان إلى السعادة. «فإن خلق نظام إجتماعي أفضل ليس وهماً، ويجب ألاّ نيأس مطلقاً من السعادة المقبلة للبشرية»[1].

يعتقد إذاً فلاسفة التنوير بتقدم العقل البشري، ونتيجة لذلك بقيام نظام إجتماعي أكثر عقلانية. والنظام الاجتماعي الطبيعي المتوافق مع العقل، في نظرهم، هو النظام الذي يقوم على العدالة، والمساواة بين المواطنين أمام القانون، وعلى تحقيق الحرية الشخصية، حرية الضمير والفكر التي هي شرط ضروري لإنتشار التنوير والمعرفة، وإنتصار الحقيقة.

وبهذا الشكل وحسب تصور فلاسفة التنوير فإن أساس الوفاق العام بين الناس وإيجاد نظام إجتماعي فاضل يمكن الوصول إليه عن طريق إشاعة التنوير في المجتمع. إن التنوير هو الذي يشكّل هدف ومحتوى التطور الحضاري، وإرتقاء الإنسان إلى أعلى درجات الرقي العقلي والتقدم الخلقي. وبما أن فلاسفة التنوير يعكسون الحالة النفسية لتطلعات البرجوازية الصاعدة، فإنهم يواجهون المستقبل بنظرة تفاؤلية. وهم يرون في تقدم الفكر وانتشار المعرفة مؤشراً لتقدم البشرية.

---

(١) ڤولڤين ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٣.

وإنطلاقاً من هذا التصور كان مفكرو التنوير يعتقدون أن الفرد «البرجوازي» المتعقل لمصالحه الشخصية يمكن أن يكون في نفس الوقت كائناً أخلاقياً، قادراً على تطوير الحضارة الإنسانية، وقادراً على تجسيد القيم السامية للحضارة، والمثل الأعلى للشخصية الإنسانية العاقلة الحرّة والمبدعة. يقول دولباخ: «يجب ألاّ نفقد الأمل أبداً من الإنسان، ويجب ألاّ نغرقه في اليأس. فالعقل البشري لم يوجد لكي يراوح في مكانه. . . ومن جوهر العقل البشري، على العكس أن يتطلع دائماً نحو الكمال»[1].

إن معظم مفكري القرن الثامن عشر كانوا يرون في الإستنارة ونشر المعرفة الشرط الضروري لتحويل الإنسان والمجتمع، وبالتالي، إقامة نظام إجتماعي عقلاني متوافق مع الطبيعة البشرية. إن المجتمع العاقل، كما تصوره الفلاسفة، كان يحمل في طياته، المعالم الواضحة للنظام البرجوازي.

وبما أن هذه النظريات كانت تجعل من النظام البرجوازي نظاماً مثالياً بإسم الحق الطبيعي، فإن فلاسفة التنوير كانوا يعتقدون بأن سيادة البرجوازية الوشيك قيامها هي سيادة العقل وإعادة الحقوق الطبيعية للإنسان.

ولكن وسط هذه التصورات المشرقة لنظام مستقبلي حرّ ومستنير، ووسط هذا التفاؤل بمستقبل الإنسانية. يتوصل روسو إلى إستشفاف السياقات الكامنة وراء التطور الإجتماعي. وفي تحليله لتاريخ ظهور المجتمع البشري وتطوره يكشف روسو عن التناقضات الملازمة للحضارة، ويتوصل من ذلك إلى إستنتاجات أكثر تشاؤمية.

١ ـ الإنسان الطبيعي وتناقضات الحضارة

إن المسألة المحورية التي تدور حولها أفكار «روسو» (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) Rausseau الفلسفية الإجتماعية هي مصير الفرد في المجتمع، بثقافته المعقدة وبتطوره الإجتماعي المأساوي. فالإنسانية تسير نحو طريق مسدود ولا مجال للإستمرار نحو التقدم والكمال[2]. كان روسو ينظر إلى مختلف مراحل تطور المجتمع، محاولاً إلقاء الضوء على التناقضات الملازمة لتقدم البشرية، وتبيان النتائج التي تؤدي إليها. وقد رأى روسو أن التطور حتمي وأن الإنسانية تنتقل، نتيجة طاقتها غير المحدودة على التطور، من مرحلة إلى أخرى أرفع كمالاً، لكنها أكثر بلاء، فتتحول من الطبيعة إلى التمدن، ومن المساواة إلى التفاوت، ومن الخير إلى الشر، فالإنسان طيّب

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) مؤنس حسين ـ الحضارة ـ سلسلة «عالم المعرفة» ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٧٨ رقم ١ ـ ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

بطبيعته ولكن تحيله المدنية إلى شرير. ويكشف روسو عن القوى المحركة التي تحطم حالة الطبيعة وتدفع الإنسان إلى الأمام في طريق التقدم الإجتماعي[1].

كان روسو يرى أن المجتمع البدائي عرف حالة الإنسان الطبيعية والقانون الطبيعي الذي يتمتع جميع الناس في ظله بالمساواة والحرية وبالإستقلال بعضهم عن بعض. كان الإنسان البدائي يعيش على الطبيعة قوياً، صلباً، وهو يتبع رغباته وأهواءه الناتجة عن دوافعه الطبيعية. وهو لذلك لا يعرف الملكية ولا يمارس النزاعات. إن حالة الإنسان الطبيعية هي أسعد حالاته جميعاً. إلاّ أن هذه الحالة الطبيعية، الهادئة البريئة قد تلاشت تحت ظروف معينة وتلاشت معها حرية الأفراد والمساواة التي كانت سائدة في المجتمع البدائي.

إنتقلت الإنسانية، نتيجة عوامل عديدة وظروف معينة، من الحالة البدائية الأصلية إلى مرحلة الحياة الحضرية، حيث بدأ الإنسان بتكوين الأسرة، ومن ثم بدأت العلاقات الأسرية والاجتماعية في الظهور، ونشأت العادات والتقاليد والواجبات المشتركة لتقوم بوظيفة القوانين. وبدأت الرذائل في الظهور بظهور الغرور أو الإزدراء أو الغيرة أو الشقاق.

وأدى اكتشاف إستعمال المعادن، شرط الزراعة، ومن ثم شرط الحالة المدنية بأسرها، إلى تقسيم العمل ومن ثم إلى إقامة علاقات متبادلة. كل ذلك أدّى إلى نشوء الملكية الفردية للإحتفاظ بالإنتاج الزراعي، والتفاوت في الإنتاج الذي حصل بين أفراد المجتمع البدائي أدّى إلى تفاوت في توزيع الخيرات والأملاك ومن ثم توصل الأغنياء إلى فرض التشريع الذي يهدف إلى حفظ مكاسبهم. وهكذا تدريجياً وجدت السلطة المدنية، «وعندئذٍ يبدأ المجتمع المدني، وتقضي القوانين، التي تفرض قيوداً جديدة على الضعفاء وتمّد الأغنياء بقوى جديدة، تقضي إلى غير ما عودة على الحرية الطبيعية، وتثبّت شريعة الملكية والتفاوت»[2]. إذن نشأ المجتمع المدني للمحافظة على مكاسب الأغنياء وبالتالي يصبح هذا المجتمع مسرحاً للنزاعات والحروب. ويعتبر روسو أن ظهور الدولة هو من إختراع الدهاة. فالميثاق الذي تمّ بين الأغنياء والفقراء هو مشروع يمنح الأغنياء قوة جديدة، ويدعم التفاوت بين الناس، ويدفع البشرية إلى العبودية والبؤس.

---

(١) Rousseau - L'Homme - textes choisis par Kodoss F. ed, P.U.F, Paris 1971 - P. 27.

(٢) برهييه إميل ـ تاريخ الفلسفة ـ ترجمة جورج طرابشي ـ في ٧ أجزاء ـ الجزء الخامس «القرن الثامن عشر» ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٣ ـ ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

ويبيّن لنا تاريخ البشرية، حسب روسو أن الإنسان بدأ يفقد حريته وبدأ يظهر التفاوت بين الناس منذ أن وجدت ملكية الأرض التي هي سبب ويلات البشرية. «إن أول شخص أقدم على تسييج أرضه، وخطر له أن يقول: «هذا لي»، ووجد أناساً على درجة كافية من البساطة لكي يصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني»[١].

يرى روسو أن ملكية الأرض كانت الخطوة الأولى على طريق فساد البشرية وإنحطاط أخلاقها. لقد لعب ظهور الملكية وتطورها دوراً سيئاً في تاريخ البشرية: فعن الملكية ينتج اللامساواة، وصراع المصالح، والعبودية والبؤس، وبالتالي، أصبح تقدم البشرية هو تقدماً للتفاوت العقلي والإجتماعي بين الناس.

ويرى روسو، بصورة جدلية، المظاهر المتناقضة للتقدم، حيث تمتزج مكتسبات الحضارة مع تزايد التفاوت الإجتماعي، وتفوق بعض الأفراد مع إنحطاط البشرية.

في المجتمع تتطور طاقات الإنسان الإبداعية نتيجة نشاطه المادي في مختلف ميادين الحياة، كما تتقدم وترتقي العلوم والفنون، ولكن تنمو معها وتتطور مصائب البشرية. لقد عارض روسو فلاسفة عصره الذين يؤكدون إيمانهم بالتقدم العلمي والتقني. لقد كشف التاريخ أن تقدم العلوم والفنون يؤدي إلى إنحطاط في العادات والتقاليد، والإنحلال الأخلاقي، والإنغماس في الترف والشهوات، والإبتعاد عن الحياة الطبيعية.

لقد شوّه التقدم طبيعة الإنسان وأصابها بالفساد والإستلاب. إن الطريق التي قطعها الإنسان منذ إنتقاله من حالة الطبيعة وحتى حالته الراهنة هي في الحقيقة مليئة بالآلام والويلات. إن تقسيم العمل شرط ضروري لتقدم الحضارة، لكنه، في الوقت نفسه، يزيد من تبعية الإنسان، ويتسبب في محدودية طاقاته، وبالتالي يؤدي إلى إستلابه.

وبعد أن كان حراً، مستقلاً في حالته الطبيعية، أصبح الإنسان المتمدن في المجتمع مرهقاً، منهوك القوى، يسيطر عليه الطمع، والطموح، والكراهية، والتنافس، وصراع المصالح. إن روسو يرى أن التقدم، والمكتسبات الثقافية التاريخية

(١) - Hampson N. Cité dans «Le siècle des lumières» - OP. cit. P. 179.

قد غيرت كلها طبيعة الإنسان. أن ما يحاول روسو أن يبرهن عليه هو أن تطور العلوم والفنون، منذ عصر النهضة، لم يساعد على تحسين أخلاق المجتمع، وتقدم الإنسانية، بل شوّهها وأضرّ بها[١]. ويستنتج روسو من خلال تحليله لتاريخ ظهور المجتمع البشري وتطوره إلى أن أصل تناقضات الحضارة يكمن في التفاوت الإجتماعي، الذي يستند إلى التفاوت في الملكية، ووسائل الإنتاج.

وبالنسبة للبشرية المتمدنة لم يعد بإمكان حالة الطبيعة أن تشكّل الحالة المثالية. إن ما هو مطلوب ليس تدمير الحضارة الإنسانية والعودة إلى الوحشية بل إعادة النظر في أساس المجتمع الإنساني وتنظيماته السياسية والتشريعية؛ من حيث أن تقدم الإنسانية وبلوغها الكمال، يجب أن تتحقق في المجتمع.

كان روسو يرى مثال المجتمع المستقبلي، الحرّ، والعادل، متمثلاً في إستعادة المساواة الطبيعية بين الناس، التي تمايزت من خلال التطور الإجتماعي، وتقدم الفكر البشري. ولذلك حاول روسو إيجاد نموذج تجمع بشري، أي مجتمع يؤمن لكل فرد العدالة مع المحافظة على الحرية.

وفي رأي روسو ليس النظام الإجتماعي من عطاء الطبيعة للإنسان، إذ «ما من إنسان يملك سلطة طبيعية على مثيله، ولا يمكن للسلطة أن ترتكز إلى القوة، لأن القوة لا تشكل أي حق كان»، فيبقى الإستنتاج «بأن العهود تظل أساساً لكل سلطة شرعية بين الناس»[٢].

ولتوطيد السلطة الشرعية إذاً يجب العودة إلى ميثاق أولي، الإتفاق، أو العقد الاجتماعي Contrat social، وهذا الميثاق يقضي بأن يتخلّى كل فرد عن جميع حقوقه الطبيعية لمصلحة المجموعة. وتتعهد السلطة بحماية الفرد وممتلكاته، وهكذا يتم الإحتفاظ بالمساواة والحرية.

يرى روسو إذاً «إيجاد شكل من التجمع يدافع بكل القوة المشتركة عن الإنسان ويصون ممتلكات كل فرد في الجماعة، ومن خلاله كل واحد بإتحاده مع الجميع لا يخضع مع ذلك إلاّ لنفسه، ويبقى كذلك حراً كما في السابق»[٣]. إذن يتم الإنتقال،

---

(١) شربل موريس وأبي فاضل ميشال ـ روسو ـ حياته ومؤلفاته.. المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٨ ـ ص ٤٨.

(٢) Rausseau J.J. Du Contrat Social - int. P. Burgelin - Ed. Garnier - Flammarion, Paris 1966 - P. 45.

(٣) Ibid - P. 51.

من خلال العقد الاجتماعي من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. هذا الإنتقال يحدث تغييرات مهمة لدى الإنسان: فتحل العدالة محل الغريزة، وصوت الواجب محل الإندفاع الفيزيائي، والحق محل الشهوات الجسدية، بالإضافة إلى أنه يعطي الأعمال الإنسانية طابعها الأخلاقي الذي كان ينقصها. إن ما يفقده الإنسان مع العقد الإجتماعي، هو حريته الطبيعية، والحق المطلق غير المحدود في كل ما يستهويه ويمكنه الحصول عليه؛ وما يربحه بالمقابل هو الحرية المدنية التي تحدها الإرادة العامة La volonté générale، وملكية كل ما يحوز عليه. ويضاف إلى الحرية المدنية الحرية الأخلاقية التي وحدها تجعل الإنسان سيّد نفسه، لأن طاعتنا للقانون المرسوم هو حرية[1]. يقودنا جوهر العقد الاجتماعي إلى أنه يجب أن يشعر كل إنسان بأنه حرّ في مجتمعه وبأن حقوقه مصانة وذلك بوضع ميثاق إجتماعي يتضمن تنازل الفرد عن شخصيته وجميع حقوقه لمجتمعه. «على كلّ واحد منا أن يضع معاً شخصه وكل ما يملك من قوة بتصرف الإدارة العليا للإرادة العامة، ونقبل جسدياً كل عضو على أنه جزء لا يتجزأ من الكل»[2].

وتسعى الإرادة العامة إلى الخير المشترك لجميع الأفراد، والخير المشترك يكمن في الحرية والمساواة؛ وهما المبدأن الأساسيان في تشريع جيد، وبهما تكتمل الديمقراطية الصحيحة[3].

لقد كان الموقف الفلسفي الإنساني النزعة، عند روسو، أساساً لتحرير الإنسان من المبادىء الفكرية والروحية الأساسية لنظام يستمد كل المشروعية المتبقية له من تقاليد بالية. ويحاول روسو أن يلقي مسؤولية سقوط الأخلاق وفساد الطبيعة الإنسانية لا على طبيعة الإنسان بل على المجتمع المدني وعلى كل من يمثل الحضارة ويوجه الإنسان في طريق خاطىء. كان هدف روسو هو فضح الحضارة وإدانتها من وجهة نظر ما تجلبه من ويلات للوجود الطبيعي للفرد.

يهدف روسو إلى تحرير الإنسان من كل أشكال القسر والتبعية. فهو يقول: «ولد الإنسان حركة ولكنه مقيّد بالأغلال في كل مكان»[4].

كانت هذه الصرخة تعبّر في الواقع عن الإتجاه الحقيقي للعصر: لقد كانت تعلن الحرية بصفتها حقاً طبيعياً للإنسان «الطبيعي»، وكانت تطالب بالتحرر من

(١) Ibid - P. 55 , 56.

(٢) Ibid - P. 56.

(٣) Ibid - P. 88.

(٤) Ibid - P. 41.

المبادىء الفكرية والروحية للنظام الإقطاعي التي كانت قد تجمّدت. كان لا بد من تحطيم القيود التي كانت تكبّل الإنسان، على النحو الذي تشّل إرادته وتسحقه، لكي يصبح إنساناً حراً ويؤكد وجوده في المجتمع. وفي الحقيقة كانت البرجوازية تبحث عن حريتها الخاصة، وأن الحرية التي ناضلت واستولت على السلطة تحت لوائها هي الحرية البرجوازية. وبعد أن ظفرت البرجوازية بهذه الحرية جعلتها من أسمى مباديء الديمقراطية. كان القانون البرجوازي يسمح للإنسان الطبيعي في حق التصرف بممتلكاته الخاصة. ولكن هذا النظام الاجتماعي المرتكز على الحرية كان يؤكد في نفس الوقت على أن المبدأ الأساسي لهذا النظام هو مبدأ الملكية الخاصة.

وهكذا كان الإنسان في الواقع بعيداً عن الحرية الحقيقية، لأن النظام القائم على الملكية الفردية ليس هو النظام القادر على أن يقدم للإنسان حرية حقيقية، وبالتالي، أن يضمن السعادة لمجموع أفراد المجتمع.

وقد بيّن تطور التاريخ أن خصوصية الطبقة الجديدة لا تبدأ بالتكشف إلاّ من اللحظة التي تشرع فيها بالتحول من طبقة ثورية صاعدة إلى طبقة مسيطرة وحاكمة، أي من اللحظة التي تشرع فيها بتطوير مصلحتها بإعتبارها المصلحة الخاصة بطبقة خاصة[1].

كان الفكر الثوري للقرن الثامن عشر يناضل ليفرض مفهومه وحلّه لقضية الحرية الإنسانية. وكانت الظروف المادية والفكرية والروحية للثورة قد نضجت. وبعد أن نجحت الثورة البرجوازية الفرنسية عام (١٧٨٩ـ ١٧٩٤) أخذت تمارس تأثيراً تحررياً على مختلف ميادين الحياة، وساعدت على تطوير الإيديولوجية البرجوازية الجديدة. هذه الإيديولوجية التي أعلنت حق كل إنسان في الحرية والملكية الخاصة والسعادة؛ وجعلت من هذه الحقوق طبيعية، بحيث لا يمكن إنتزاعها.

لقد جاءت الإيديولوجية البرجوازية لتجعل من الإنسان محور نفسه، ولتعيد للإنسان إنسانيته، وللعقل قيمته. لقد أعطت الثورة البرجوازية مفهوماً إنسانياً جديداً. وأعلن مفكرو البرجوازية أن الحضارة الإنسانية قد دخلت عصر الإزدهار والرقي، وأن البشرية قد دخلت مرحلة تاريخية جديدة، مرحلة التقدم الاجتماعي التي ستحمل للإنسانية قاطبة السعادة التي تنشدها في ظل سيادة العقل والحرية.

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 77.

يعد الإيمان بسيادة العقل بوصفه عاملاً للتقدم والتطور أهم إنجاز حققه القرن الثامن عشر. فمع القرن الثامن عشر يظهر مفهوم للتقدم يتسم بالثقة في المستقبل والتفاؤل بالتجديد والتحديث والإبداع. كان المفكرون في عصر التنوير الذين يؤكدون على التقدم المستمر للجنس البشري على ثقة من قدرته على الخلق والإبداع، وأن المستقبل هو غاية التقدم.

برز التقدم وقد تركز محوره الأساسي على المستقبل، بعد أن كان مركزاً من قبل على الماضي في العصر الذهبي أو في الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية. فالتقدم لا يقف على الماضي بل يستمر إلى ما لانهاية، نحو المستقبل[١].

وهكذا ظهر مفكرون أمثال «فيكو» (١٦٦٧ـ ١٧٤٤) Vico «وتورغو» (١٧٢٧ـ ١٧٨١) Turgot و «كوندرسيه» (١٧٤٣ـ ١٩٧٤) Condorcet يؤكدون على فكرة إستمرار المجتمع وتطوره تطوراً منتظماً، شأنه في ذلك شأن الطبيعة. ومعنى ذلك أن الفكرة القديمة عن التطور الإجتماعي والتي مفادها أن أفضل العصور ما سلف ثم المرحلة التي تليها إلى أن يصيب البشرية الإنحطاط المحتوم وتتدنى من عصرها الأول الذهبي ليصيبها التدهور، «حلّ محلها مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا، أي أن العصر الذهبي هو مستقبل البشرية وليس ماضيها»[٢]. وهكذا كان التعبير عن الرؤية المستقبلية، على نحو فلسفي، قد تمّ، بشكل خاص، على أيدي كوندرسيه. إن تصوره الفلسفي لا يركز على الماضي والحاضر فقط بل يتنبأ بالمستقبل ويشير إلى مستقبل الإنسانية اللامحدود.

«لقد كان القرن الثامن عشر قرناً حاسماً في تشكيل الثقافة الأوروبية ورسم توجهاتها، فهو عصر ظهور العلم التاريخي برؤاه وتصوراته وطموحاته الإيديولوجية والفلسفية التي تنظر إلى الفكر من منظور إرتقائي وتطوري النزعة...»[٣].

٢ ـ ملكوت العقل

إذا نظرنا في القرن الثامن عشر رأينا أن فلاسفة هذا العصر إتخذوا إتجاهاً مغايراً عما سبقهم، فقد وجهوا إهتمامهم للبحث في الأنظمة السياسية والاجتماعية

(١) لسنج ـ تربية الجنس البشري ـ ترجمة حسن حنفي ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٦٤.

(٢) يفوت سالم ـ الزمان التاريخي ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩١ ـ ص ١٦.

(٣) نفس المرجع ـ ص ٢٠.

والأخلاقية والدينية التي تتحكم بمصير الإنسان وسعادته وقد سعى فلاسفة هذا العصر إلى تحرير الإنسان وإسعاده وتخليصه من الجهل والمعتقدات والأوهام والإضطهاد ووضعه في وعي من ذاته يجعله ينظر إلى العالم نظرة موضوعية تساعد في بناء الإنسان والمجتمع الجديد الذي يؤمن السعادة لجميع الناس. في هذه المطامح يجسد فلاسفة التنوير التعبير الشمولي عن تحرير الإنسانية قاطبة.

وفي نضالها ضد قوى المجتمع الإقطاعي القديم فقط إستطاعت الثورة البرجوازية أن تحقق أهدافها التاريخية. فقد حطمت البرجوازية النظام الإقطاعي بكل أشكاله وأفكاره بوصفها لا عقلانية، وشيدت على أنقاضه النظام الرأسمالي للمجتمع. «مملكة المنافسة الحرّة، والحرية الشخصية، والمساواة بين سائر أصحاب السلع أمام القانون وجميع البركات الرأسمالية الباقية. ومنذئذٍ فقد أصبح في مقدور الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج أن يتطور بكل حرية»[1].

إن الثورة البرجوازية كانت تحمل في ذاتها تناقضاً مضمراً، فهي في الوقت نفسه مع إعلانها الحرية كانت تقيم شكلاً جديداً من الاستغلال. حقاً إن أغلال الإقطاعية نزعة من أيدي البشر، لكن الإنسان الطبيعي، أي الحرّ وجد نفسه مقيداً من جديد وفي تبعية جديدة لقوة الرأسمال.

لقد تبيّن أن النتائج العملية للتغييرات الثورية لم تنجح في منح البشر الوسائل الحقيقية ببلوغ السعادة، ولم تلغ التناقضات الأساسية للمجتمع الطبقي لكنها زادت من تفاقمها وخطورتها.

لقد قام ماركس بتحليل جدلي لجوهر التحولات البرجوازية، كما كشف النقاب عن الطابع التناحري للتناقضات الخاصة بالبناء الرأسمالي، وأبرز المضمون الداخلي الكامن، والمتعدد الجوانب الذي يتصف به المثل الأعلى البرجوازي للحرية، وذلك حين بيّن أن الصناعة المتحررة، والتجارة المتحررة «إنما يولدان صراعاً عاماً بين الإنسان والإنسان، وبين الفرد والفرد». لذلك فإن المجتمع البرجوازي، مهما كان ديمقراطياً، من حيث الشكل، هو بمضمونه «حرب الأفراد، المنعزل بعضهم عن بعض فقط بسبب فرديتهم، بعضهم ضد بعض، وهو حركة جامحة وعامة للقوى الحياتية العشوائية العفوية المتحررة من قيود الإمتيازات»[2].

---

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٣٢٢.

(٢) Marx, Engels - La Saint famille - OP. cit. P. 142.

لقد بيّن منطق التاريخ أن قناع الإنسان الحرّ كان يخفي خلفه الفرد البرجوازي الفعّال المضفى عليه صفات الطيبة والتسامح والمثالية وعبر مصلحته الأنانية العقلانية في الواقع. هنا تكمن الحركة الجدلية لتطور المجتمع البرجوازي الطبقي الذي تكشف في الميدان الاجتماعي بصفته تناقضاً بين المثل الأعلى للإنسان الطبيعي، أي الحرّ على نحو ما مثّله فكر عصر التنوير وبين تحققه العملي وتشيئه الفعلي.

كان الفرد البرجوازي في الواقع بعيداً عن إكتساب طابع النبل والمثالية، وكان النشاط الذي يقوم به في عالم الممارسة العملية يتحدد بالأنانية والجشع والسيطرة، وكانت حقيقته تتميز بصورة أساسية عن الصورة المثالية التي أعطاها عنه مفكرو الطبقة البرجوازية.

ولكن نظراً لأن التطور البرجوازي لم يكن قد أظهر بعد تناقضاته الأساسية، وجوهره اللاإنساني والإستلابي، فقد كانت الجوانب السلبية للفرد البرجوازي تحسب من نواحي جهل الناس لطبيعتهم البشرية التي ينبغي إصلاحها وتهذيبها عن طريق الإستنارة والعقل.

هذا النزوع إلى إضفاء المثالية كان كذلك في التعبير عن المطامح التثقيفية للإيديولوجية البرجوازية التقدمية التي سعت إلى تغيير الأفكار والتقاليد التي كانت تسود المجتمع، وتضمينه، بدلاً من ذلك، التجانس والإنسجام التي يقتصر إليها. وإذا كان إدخال مفاهيم عقلانية في وعي البشر، كما كان يفترض مفكرو عصر التنوير، قادراً على تحويل المصالح الشخصية والأهواء الفردية الأنانية التي كانت تضبط تحكم تصرفات البشرية، في كل منسجم، فإن بإستطاعة التربية أو الثقافة أن تساهم في عملية التنوير والتثقيف والتطوير للفرد على أنه كائن عاقل قادر على تحمل المسؤولية.

في هذا التصور كان فلاسفة التنوير يجسّدون ما للأفكار من قوة محركة للتقدم الاجتماعي ولتقدم الإنسانية. ويبيّن ماركس «أن الأفكار لا تستطيع أبداً أن تتخطى نطاق النظام العالمي القديم، إنها لا تستطيع إلاّ أن تتخطى نطاق أفكار النظام العالمي القديم، إن الأفكار بصفة عامة، لا تستطيع أن تحقق شيئاً. وإنما الذي يحقق هو البشر، الذين ينبغي عليهم إستخدام الطاقة العملية»[1]. إن الأفكار لا تصبح قوة هائلة من قوى التطور الاجتماعي إلاّ عندما تعكس إحتياجات ومصالح إجتماعية فعلية.

---

(1) Ibid - P. 145.

لقد اعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر أنهم يقودون معركتهم ليس من أجل سلطة البرجوازية، بل من أجل تقدم البشرية، وما كان في تصور الفلاسفة أن يكونوا ممثلي طبقة إجتماعية معينة، وإنما ممثلي تحرر البشرية بأسرها.

كان الفلاسفة يدعون إلى المجتمع القائم على العقل، وإلى الدولة القائمة على العقل. وقد أعطت الثورة الفرنسية وجوداً واقعياً لذلك المجتمع العقلاني وتلك الدولة العقلانية. لكن إذا كانت المؤسسات الجديدة عقلانية بالمقارنة مع مؤسسات الماضي، فقد لبثت بعيدة عن أن تكون عقلانية، بشكل تام. إذ تبيَّن «أن هذا النظام الجديد للأشياء، العقلاني بما فيه الكفاية بالمقارنة مع الظروف السابقة، ليس مطلق العقلانية في حال من الأحوال»[1].

إن المجتمع الذي تمخضت عنه الثورة الفرنسية كان مقيضاً له أن يكون مجتمعاً برجوازياً. لكن ليست البرجوازية هي التي كانت، بتحررها، ستحرر معها البشرية كلها. ولم يكن مقيضاً للمجتمع البرجوازي أن يكون سوى الشكل المجتمعي التناحري الشكل الذي لا يحقق إلغاء التفاوت الاجتماعي بين الناس، بل يتيح إمكانية إستغلال الإنسان للإنسان، وإستلاب الإنسان عن المجتمع.

وقد إتضح في سياق التطور التاريخي «أن مملكة العقل هذه لم تكن شيئاً أكثر من مملكة البرجوازية التي أسبغ عليها ثوب المثالية، وأن هذا الحق الأبدي قد تحقق في العدالة البرجوازية، وأن هذه المساواة قد قصرت ذاتها على المساواة البرجوازية أمام القانون، وأن الملكية البرجوازية قد نودي بها حقاً من حقوق الإنسان الجوهرية، وأن حكم العقل، العقد الاجتماعي لروسو، لم يتحقق، وما كان يمكن أن يتحقق إلاّ بوصفه جمهورية برجوازية ديمقراطية، فلم يكن في مقدور المفكرين الكبار للقرن الثامن عشر، مثلهم مثل سابقيهم، أن يتجاوزوا الحدود التي يفرضها عليهم عصرهم»[2].

وبالرغم من إدراك فلسفة التنوير للتقدم الإنساني من منظور الحياة الإجتماعية، فإن هذه الفلسفة بقيت قاصرة بتحليلها عن معرفة قوانين تطور المجتمع، وعن القوى الفعلية المحركة للتاريخ وللتقدم الإنساني. ولم يكن لفلاسفة القرن الثامن عشر من

(١) أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ مرجع سابق ـ ص ٣٠٧ ـ وأيضاً: الإشتراكية الطوباوية والإشتراكية العلمية ـ في «مختارات» الجزء الثالث ـ مرجع سابق ـ ص ٨١.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٢، ٢٣.

تشييد عناصر المجتمع الجديد إلاّ من خلال أفكارهم الخاصة، وما كان في إمكانهم من أجل الخطة الأساسية الخاصة بالبناء الإجتماعي الجديد «أن يستنجدوا إلاّ بالعقل وحده، وذلك بالضبط لأنه لم يكن في مقدورهم بعد الإستنجاد بالتاريخ المعاصر»[1].

وإذا كان يظن أن من الممكن قيام إنسجام إجتماعي في المجتمع المؤسس على الملكية الخاصة، فإن هذا المفهوم قد تكشف عن عجزه وقصوره، وذلك لأن الرأسمالية، النظام الجديد، بدلاً من أن تولّد إنساناً متناسقاً، أخذت توّلد إنساناً، مفككاً فاقد الإنسجام، وبدلاً من مجتمع يشكل كلاً متلاحماً، كان ينشىء مجتمعاً مقسماً، ويحدّ من قدرة الشخصية الحرة المستقلة التي تتفتح على الإنسانية جاعلاً منها شخصية متمحورة حول مشاعر وأفكار أنانية.

لقد أخذ الوعي يدرك بأن النتيجة العملية للثورة البرجوازية، أي هذا النظام الجديد الذي حلّ محل النظام الإقطاعي، لم تكن هي الحصيلة النهائية للتطور الاجتماعي.

وإذا كان مفكرو البرجوازية يؤيدون العلاقات البرجوازية، التي بدت لهم طبيعية ومعقولة، ويؤيدون التقدم البرجوازي باعتباره تقدماً حقيقياً للحضارة وللإنسانية، فإن فكرة التطور Evolution كانت مع ذلك تتغلغل في الحياة الذهنية والفكرية في ذلك العصر.

كان الفكر الفلسفي، الذي يعبّر عن نتائج التطور الإجتماعي، يسعى جاهداً لإدراك حركة التاريخ وفهمها، ولإقامة بنيان جديد لمفهوم جديد عن العالم والمجتمع والوعي البشري، ولتوطيد وإشاعة منظومة أكثر عقلانية للعلاقات الإجتماعية.

إن فترة الإنتقال من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر قد شهدت تكوّن نظريات فلسفية جديدة تقترح حلاً نظرياً لقضية حرية الإنسان ـ هذه القضية التي تمحورت حولها فلسفة التنوير ـ من خلال طرق واتجاهات جديدة. تلك النظريات مؤسسة على فكرة تطور التاريخ، التي تتيح تغيير الحياة الاجتماعية على أساس العقل والحرية، جوهر الوجود وغايته.

وفي أثناء عملية التطور الاجتماعي، برزت الفلسفة المثالية الألمانية التي تجهد

(١) نفس المرجع ـ ص ٣٠٩.

لتطبيق فكرة التطور على التاريخ الشامل للبشرية، أي التاريخ الكوني. إن الفلاسفة الألمان: كانط، وفيخته، وهيجل، كانوا ينظرون إلى التطور على أنه، في جوهره، عملية روحية، ونتاج للتطور الذاتي للعقل. إن ضرورة التفكير في الواقع الاجتماعي الجديد المتطور بإستمرار، قد أثارت إنبعاثاً للإهتمام بالتاريخ. هذه الضرورة قد إستشفها هيجل الذي صاغ منظومة فلسفية ذات طابع موسوعي. إن سياق مفهوم التقدم لدى هيجل، هو «فلسفة غائية للتاريخ تنساق وراء إكتشاف نشاطه التركيبي، إستناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل العصور والأحداث، هو الفكرة أو الروح، أو العقل الذي ينمو ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتطوره من خلال كثرة الأشكال والأحداث وصيرورتها: أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي»[1].

إن الطابع المتناقض للتطور الإجتماعي والفكري للإنسان الذي يعكس التناقضات الموضوعية للوجود الإنساني، ذلك التناقض الذي كان يدركه مفكري ذلك العصر، كان يتطلب إقتراح حلول جديدة.

إن أزمة المفاهيم الممجدة لإنسان جديد التي هي نتيجة واقع أن التطور البرجوازي يوجّه الناس من إيديولوجية خاصة، ويرسّخ لديهم عادات وقيم ومفاهيم تتناسب مع قيمه وطموحاته، قد ولّدت إتجاهاً جديداً في دراسة الإنسان.

---

(١) يفوت سالم ـ الزمان التاريخي ـ مرجع سابق ـ ص ٢٧.

الحضارة والإنسان المطلق

في حين كانت فكرة التطور التي ولدت سير العملية التاريخية، قد أخذت تتغلغل في الوعي، متيحة للمفكرين أن يكتنهوا طبيعة العلاقات الاجتماعية، كانت الفلسفة المثالية الألمانية تثبت أنها قادرة على إدراك، على إلتقاط دينامية هذه العلاقات ودينامية حركة المجتمع.

في مشروع «كانط» (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) KANT «حول تربية الإنسان الأخلاقية» الذي يؤسس آماله على تأسيس أخلاق قادرة على تغيير الإنسان، وبالتالي، تغيير المجتمع، نجد أن كانط يبالغ في تقدير قيمة قوة التغيير والتطوير الكامنة في المبدأ الخلقي المعنوي الذي هو في أساس الوجود الإنساني.

١ ـ الوجود الأخلاقي للإنسان عند كانط ـ

تشكلت آراء كانط في الفلسفة الاجتماعية والتاريخية تحت تأثير أفكار التنوير، وبوجه خاص أفكار روسو. لكن بخلاف روسو الذي ينطلق من مفهوم الإنسان الطبيعي الذي لم يفسده تأثير التمدن بعده، محاولاً تبيان البداية الأخلاقية الكامنة في طبيعته. فإن كانط يوجّه إهتمامه إلى الإنسان المتمدن الذي يعيش في ظروف مجتمع معين وفي بيئة تاريخية معينة. فإذا كان روسو يرى في هدفه فضح الحضارة من وجهة نظر ما تجلبه من إستلاب للوجود الطبيعي للفرد مع تهذيبه بالوراثة وسعيه اللاواعي نحو الرفاهية والسعادة فإن كانط «يضع أمامه مهمة تبرير الحضارة على أنها شرط ضروري للتحسين الأخلاقي للجنس البشري وبأنها الطريق الوحيد الممكن الذي تتحرك على طوله البشرية نحو هدفها النهائي»[١].

والحالة المثلى للمجتمع تتجلى، في نظر كانط، في سيادة السلام الدائم بين الأفراد. لكن الواقع التاريخي يتميز بالصراع، والنزاعات الدائمة بين الناس، الأمر الذي جعل الحروب أمراً لا مفر منه وأصبح السلام الدائم متعذراً. لكن من ناحية أخرى أن هذه الحالة من عدم الإستقرار هي نفسها وسيلة الطبيعة من أجل تقدم الإنسان، يرغب الإنسان في الحياة الهادئة المستقرة ولكن الطبيعة تفرض عليه أن

(١) ميجويف فاديم ـ الحضارة والتاريخ ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٠ ص ٦٢.

يعمل ويشقى من أجل تقدمه الفكري والخلقي. فالطبيعة لا تهتم بسعادة الإنسان الفرد، لقد جعلته كائناً يضحي بسعادته ويحطم سعادة الآخرين ولكن في هذا الفعل تحقق الطبيعة هدفها في الإنسان، أي تقدم النوع الإنساني. إذن لا خلاص من هذا الوضع المليء بالتناقضات إلا «بوجود مجتمع منظم ينمو ويتطور باستمرار في سبيل المحافظة على الأخلاقية، ويناضل ضد الشر. وتبعاً لذلك فإن سيطرة مبدأ الخير، بالقدر الذي به يستطيع الناس أن يشاركوا في إيجادها، لا يمكن أن تتحقق إلاّ بإقرار وتنمية مجتمع مؤسس على قوانين الفضيلة ومن أجل هذه القوانين، مجتمع يفرض العقل على كل الجنس البشري كمهمة وواجب أن يقيمه بكل مداه»[١]. وهكذا فإن نزاع الناس بعضهم مع بعض هو الذي أدى إلى نشأة نظام إجتماعي سياسي وقيام الدولة والحضارة.

وإذا كان الإنسان قد وهب العقل وما ترتب عليه من حرية الإرادة، وهو لا ينقاد للغريزة العمياء، فذلك حتى يكون كل شيء صادراً عن فعل الإنسان إذ يرتفع من الحالة البدائية إلى المهارة الناتجة عن إستخدام عقله في تطوير مواهبه وإمكانياته، وفي سبيل ذلك تتكاتف الأجيال المتتالية من أجل بناء صرح الفكر الإنساني.

إن المهمة الكبرى للإنسان هي أن يعرف مكانته في العالم، وأن يفهم جيداً ما يجب أن يكون عليه الإنسان حتى يحقق إنسانيته. وبذلك، فإن عقلانية الإنسان، حسب كانط، تكمن في قدرته على تثقيف نفسه، وتنمية الأخلاقية في نفسه، وتغيير طبيعته، وتطوير ذاته نحو الكمال الإنساني. فالعقل يحتوي على الهدف الأعلى للتطور الإنساني، هذا الهدف الأعلى هو الوجود الأخلاقي للفرد. ولهذا فإن مهمة العقل هي «تحقيق الحق والأخلاق المحضة، وليس إرضاء ميول الإنسان وغرائزه»[٢]. وهنا يختلف كانط عن مفكري التنوير الذين أكدوا أن سيطرة العقل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق أكبر سعادة ممكنة للإنسان.

ويرى كانط أن هذه القدرة لا تتحقق بالفرد المستقل بل في الجنس البشري عن طريق تكاتف الأجيال المتعاقبة. «إن الإنسان لا يمكن أن يصير إنساناً حقاً إلا بالتربية. . .» وغاية التربية هي «تربية الشخصية، تربية كائن يفعل بحرية، ويحافظ على كيان نفسه»[٣].

---

(١) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة الدين والتربية عند كنت ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ٦١، ٦٢.

(٢) بدوي عبد الرحمن ـ الأخلاق عند كنت ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٩ ـ ص ٤٤.

(٣) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة الدين والتربية ـ مرجع سابق ـ نصّ وارد: ص ١٢١.

إن السعي إلى الكمال، والوصول إلى الوجود الأخلاقي لا يعبّر عن متطلب فردي بل شامل للجنس البشري. ولذلك، على النوع الإنساني أن يستخلص من ذاته وبإمكانياته الذاتية كل الصفات الطبيعية التي تكون الإنسانية في الإنسان. وأن كل جيل يقوم بتربية الجيل اللاحق. يقول كانط: «إن في الإنسانية كثيراً من البذور، ومهمتنا هي أن ننمي على نحو يلائم الإستعدادات الطبيعية، وأن ننضج الإنسانية إبتداءً من بذورها، وأن نعمل بحيث يبلغ الإنسان مصيره... فالإنسان هو وحده الذي يجب عليه أن يسعى لتحقيق مصيره، وهذا لا يمكن أن يتمّ، إذا لم يكن لديه تصور عن مصيره»[1].

إن الإستعدادات الطبيعية عند الإنسان بإعتباره الكائن الوحيد العاقل والتي تؤهله لإستخدام عقله لم تحصل على تطورها الكلي في الفرد بل في النوع وحده. فالتقدم ليس تقدماً في الفرد بل تقدم في الإنسانية من حيث هي كل شامل. والغاية من التقدم الإنساني عبر التاريخ هو إقامة المجتمع المدني، وأن يتوافق الإنسان مع جنسه تحت قانون وفي نظام يقوم على العدالة[2].

ولما كانت مهمة الإنسان وهدفه وتاريخه، عند كانط، هي تحقيق الكمال الأخلاقي، فإن كانط يعتبر أن الحياة الإنسانية هي ميداناً للنشاط الروحي ـ الأخلاقي. ويرى كانط أن السبيل إلى تحقيق ذلك هو التربية، فالتربية لا تتحقق إلاّ للإنسان والحياة الإنسانية، وهي تهدف إلى شعور الإنسان بالواجب إزاء نفسه وإزاء الآخرين. إن طريق التطور الحضاري للإنسانية يكون في ضرورة تربية الإنسان فيزيائياً الذي هو تثقيف الإستعدادات الطبيعية في الإنسان، وكذلك ضرورة تثقيف الإنسان أخلاقياً الذي هو العنصر الجوهري في تربية الإنسان، من حيث أن غاية الإنسان هي الكمال الأخلاقي.

والتربية الأخلاقية تقوم على مباديء أخلاقية ويكمن أصل هذه المباديء في الإنسان نفسه[3]. ولهذا ينبغي أن يفعل الإنسان الخير لأنه خير، وأن يؤدي الواجب لأنه واجب فهذا أمر مطلق غير مشروط بشرط ولا يتحقق إلاّ إذا كان صادراً عن إرادة خيرة. إن كانط يرى «أن الفعل، كي تكون له قيمة أخلاقية، يجب ليس فقط أن

---

(١) نفس المرجع ـ نصّ وارد: ص ١٢٢.

(٢) حفني حسن ـ «السنج» تربية الجنس البشري ـ مرجع سابق ص ٧٢، ٧٣.

(٣) بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة الدين والتربية عند كنت ـ مرجع سابق ـ ص ١٤٣، ١٤٤.

يتوافق مع الواجب، بل أن ينجز أيضاً بمقتضى الواجب»[1]. وواضح من هذا أن الفعل الأخلاقي عمل إلزامي لا يتم إلاّ بأمر مطلق imperativ غير مشروط بشرط.

فالإنسان حين يؤدي الفعل الأخلاقي يؤدي الواجب لذاته بغض النظر عن أي منفعة أو غرض معين، وهو يؤدي الواجب لا من حيث هو فرد بل من حيث تمثلّه للإنسانية قاطبة في شخصه. فالإنسان حين يؤدي الواجب فإنه في نفس الوقت يشرّع لنفسه وللإنسانية متمثلة فيه.

لقد وضع كانط مجموعة من المباديء التي لا تفرض على الإنسان ما الذي يجب أن يفعله بقدر ما تحلل سلوكه الأخلاقي على نحو ما ينبغي أن يكون: «إفعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائماً وفي نفس الوقت، لا كمجرد وسيلة البتة»[2].

يرى كانط أن دور الأخلاق أو العقل العملي ليس تقرير ما هو كائن، بل تقرير ما يجب أن نكون وماذا يجب أن نعمل. فأحكام العقل العملي Raison Pratique إذن هي أوامر عملية تقتصر مهمتها على أن ترشد الإنسان في حياته إلى إتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية الأخلاقية. هذه الأوامر هي أوامر مطلقة، من حيث أنها تدلنا على ما يتوجب علينا فعله بغض النظر عن ميولنا ورغباتنا الشخصية، فهي تتوجه إلينا بوصفنا كائنات أخلاقية عاقلة.

ويرى كانط أن الإلزام هو في جوهر الأخلاق، فهو ينبع من ذات الإنسان، وهو ينبثق من الإرادة الخيرة، لكي يربط الإنسان كفرد بالإنسانية كلها.

فالأخلاق قامت من أجل الإنسان، ولهذا «لا ينبغي أن نبحث عن مبدأ الإلزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثاً أولياً في تصورات العقل الخالص ذاتها»[3]. إن كانط أعاد للإنسان إعتباره وجعله غاية في ذاته، فهو لم يعد وسيلة لتحقيق أغراض الآخرين، وهو لا يسلك سلوكاً تحت أي قسر أو ضغط الخوف، إنما سلوكه نابع من داخله، من ضميره ومن إحساسه بالواجب بأن الأخلاق يجب أن تسير على مبدأ الكلية Universalité «إفعل فقط طبقاً

---

(١) كانط إيمانويل ـ أسس ميتافيزيقا الأخلاق ـ ترجمة محمند الشينطي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ ـ ص ٦٥.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٢٥.

(٣) نفس المرجع ـ تصدير ص ٣٩، ٤٠.

للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً »[1].

إن هدف فلسفة الأخلاق عند كانط هو الوصول إلى ذلك الإلزام المطلق الذي يكون فيه الواجب غير مشروط وبمعزل عن أي رغبة بحيث تقوم الأخلاق على الأوامر المطلقة، وهي أوامر ضرورية وشاملة وكلية.

لقد كان كانط نقطة تحول مهمة في دراسة الإنسان، حيث أقام إحترام الإنسان وكرامته واستقلاليته وسيادته على أساس العقل وحده وليس على أساس ديني. «فالعقل، لا الرغبات أو الميول، هو الذي يقرر الغايات النهائية والقيم المطلقة. . . وبما أن العقل أوصلنا إلى الآمر المطلق بمعزل تام عن الميول والرغبات، فإن الدافع للقيام بالواجب سيكون الشعور بالواجب بمعزل عن أي شعور آخر أو رغبة أخرى. . .» لقد جعل كانط العقل وما يقرّه من مباديء (وليس إرادة شخص أو مصدر عالٍ) الأساس الذي يحدد ملزماتنا الأخلاقية وواجباتنا. «والسيادة الأخلاقية، تتحقق متى تحرّر الإنسان من كل القوانين المنبثقة عن غير العقل. من هنا إن إطاعة الآمر المطلق لا تتعارض مع سيادتنا أو إستقلاليتنا»[2]. وإذا كان الآمر الأخلاقي بمعزل عن كل غاية أو منفعة مطلقاً شاملاً، فليس معنى هذا أن كانط ينكر صفة الإنسان الحسية، من رغبات وإنفعالات، والرفاهية الشخصية، هذا السعي المتأصل في طبيعة الإنسان ذاتها، وإنما معنى هذا أن الإنسان حين يمارس العمل الأخلاقي لا يمارسه راضخاً للتردد الناشيء عن الصراع بين الرغبات أو الميول وبين الشعور بالواجب. ولكن بالنسبة للإنسان ككائن عاقل حرّ فإن السعادة يمكن التوصل إليها في الشروط المحددة فقط والتي يقابلها ويديرها الواجب الأخلاقي. «إن مهمة الأخلاق لا تكمن في أن نعلم الناس كيف يكونوا سعداء بل في أن نعلمهم كيف يمكن أن يكونوا جديرين بسعادتهم، أي تعليمهم كيف يوفقوا بين أهدافهم الخاصة وبين الأهداف العامة للعقل بالنسبة لجميع الجنس البشري. وعندما يضع العقل على الميول الحيوانية للإنسان تحديدات معينة فإنه بنفس الوقت يحوي بذاته الضمانة للوصول إلى «الخير الأعلى» الذي يحوي سعادة الإنسان وأخلاقيته. فالإنسان لذلك عليه. . . أن يثق بالعقل الذي يشير إلى الهدف النهائي لوجوده الأرضي. وهنا فقط ينكشف المغزى الحقيقي للحرية البشرية. هذه الحرية هي الحرية في إستخدام العقل الخاص والتقبل والتنفيذ الطوعيان لتلك الموضوعات المكتوبة من قبل العقل في

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) نصر وضاح ـ فلسفة الأخلاق عند كانط ـ مقال: وارد في مجلة «الفكر العربي» ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٧ ـ العدد الثامن والأربعون ـ السنة الثامنة ـ ص ١٣٩ ـ وص ١٤٢.

مجالات الحياة الفردية والسياسية والعالمية. أي في حرية إستخدام العقل الخاص يكمن «التنوير» الحقيقي، حسب كانط»[١].

إن الأخلاق، وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن عقلاني وأخلاقي حرّ يلزم نفسه، عن طريق عقله، بقوانين غير مشروطة، ليست في حاجة إلى فكرة موجود أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه. وقانون الأخلاق الأعلى هو الآمر المطلق. إن الآمر المطلق «يرسم لنا صورة متكاملة للإنسان العقلاني ـ الأخلاقي، أرادها كانط نموذجاً واضحاً لمعنى الإنسانية وتذكيراً دائماً لما يجب أن نكون»[٢].

وتصبح مهمة الحضارة تعميق فهم الإنسان للأخلاق وتنسيق معتقداته الأخلاقية وتطوير مواهبه الطبيعية وتطويره أخلاقياً. وتستطيع الحضارة أن تتقدم باستمرار إذا جعلت من الإنسان كائناً كاملاً من النواحي الفيزيائية والعقلية والأخلاقية.

لا شك أن كانط ظل متفائلاً بإمكان تحقق تقدم الإنسانية، ورأى أن تحسين المستقبل يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالتغيير في أشكال التفكير وبحصول الإنسان على حريته وإستقلاليته الروحية، وبلوغه الكمال الأخلاقي. «إن أهداف الحرية تكون حاسمة بالنسبة للتشكيل الحضاري والتاريخي للبشرية وليس دوافع الرفاهية الفردية والسعادة الشخصية التي يرجع إليها الناس فطرياً في حياتهم اليومية»[٣]. ويرى كانط في تطوير التفكير الشرط الرئيسي للتكوين الحضاري للفرد. والتنوير هو الطريق المؤدي إلى التطور الاجتماعي. ويوّضح كانط معنى التنوير بالشكل التالي:

إن التنوير يعني «خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب في العقل، بل في الإفتقاد إلى القرار والشجاعة في إستعماله دون إشراف الغير. تجرأ على استعمال عقلك أنت: هذا هو شعار الأنوار»[٤].

---

(١) ميجويف فاديم ـ الحضارة والتاريخ ـ مرجع سابق ـ ص ٦٧، ٦٨.

(٢) نصر وضاح ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٨.

(٣) ميجويف فاديم ـ الحضارة والتاريخ ـ مرجع سابق ـ ص ٦٢.

(٤) كانط ـ جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟ ترجمة حسين حرب ـ مقال وارد في مجلة: «الفكر العربي» ـ مرجع سابق ـ ص ١٢٩.

إن أهم نقطة أثارها كانط في هذا الشعار التنويري هي مسألة جرأة الإنسان على استخدام عقله بشكل مستقل. لأن الشرط الأساسي في نظره يكمن في الجرأة على استخدام الإنسان لعقله والخروج من قصوره العقلي. لكن ما الشيء الذي يمنع الإنسان من امتلاك الجرأة على استخدام عقله بشكل مستقل؟ ويشير كانط إلى أن المؤسسات والصيغ الجاهزة، أدوات استعمال العقل الميكانيكية، أو بالأحرى أدوات سوء إستعمال المواهب الطبيعية، وما يعمل الأوصياء على تكريسه بكل جهودهم من ممارسة الإشراف التام على البشرية، تلك هي القيود التي كبلوا بها الناس من استخدام عقولهم، وتركها قاصرة[1]. ومسألة التنوير تكمن في رفع جميع الوصايا عن الإنسان في شؤون الحياة والدين حتى يعمل عقله ويتطلع إلى التفكير بنفسه.

والحرية هي السبيل الوحيد لنشر التنوير، والحرية هي الإستعمال العام للعقل بشكل علني في كل المجالات. ولكن بالنسبة للتنوير الذي يعني إستقلالية التفكير، تلزمه حرية الفكر. يقول كانط، لكنني أسمع الآن صراخاً من جميع الجهات: «لا تفكر»! فالضابط يقول: «لا تفكر بل نفّذ!» ورجال المال يقول: «لا تفكر بل إدفع!» والكاهن يقول: «لا تفكر بل آمن!»، وفي كل مكان حد للحرية[2]. ولكن الحرية وحدها هي التي تقول: «فكر قدر ما تشاء وحول كل ما تشاء، إنما أطع!»[3]. فالإستعمال للعقل يجب أن يكون عاماً وحراً وليس خاصاً وإلاّ لما تقدم التنوير، أي الحرية ضرورية لكن في إطار الإستعمال الاجتماعي للتفكير وليس الاستعمال الخاص.

والعقل هو الذي يعبّر عن الحرية بعمق باستعماله إستعمالاً عاماً وليس استعمالاً خاصاً من أجل التحرر من القصور الذاتي للإنسان[4]. هذا الإستخدام الاجتماعي للتفكير هو الذي يشكل الأساس الضروري للتنوير وللتقدم البشري.

إن كانط يؤمن إيماناً مطلقاً بالتقدم المستمر للإنسانية نحو إنتصار الخير في هذا العالم. ويؤكد كانط بأن الناس سيصبحون بملء حريتهم أكثر فأكثر تعقلاً، لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال، نحو سيطرة «الدين العالمي للعقل»، وإقامة «دولة الأخلاق على الأرض»، إن إنتصار السلم العالمي والحق والخير قد بدأ، وسيظل المبدأ الخيّر يتفشى بين الناس إلى أن تتم له الهيمنة الأخيرة على

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٢٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٣٠..

(٣) نفس المرجع ـ ص ١٣٠..

(٤) نفس المرجع ـ ص ١٣٠.

البشرية جمعاء. يبدو كانط وكأنه يضع الخطوط الرئيسية لفلسفة القرن التاسع عشر، قرن الإيمان بالإنسان وبمستقبل الإنسانية؛ كما أن كانط يثق بالعلم وبالعقلانية منتجة المبدأ الخيّر، وبالإنسان الذي سيحقق ذاته وفرديته بقبوله الطوعي لسيادة العقل، وبأن الفلسفة ستنقذ البشرية(١).

وهكذا تطالعنا تفاؤلية كانط أنه مع سيادة العقل وحرية الإنسان ستتقدم البشرية نحو مستقبل أفضل، نحو سلام دائم.

ويبين هيجل أن تطور العقل هو الشرط الضروري لتطوير الحضارة وتوجيه الإنسان نحو الكمال.

٢ ـ هيجل: تاريخ الحضارة البشرية

في الواقع تعتبر فلسفة «هيجل» (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) HEGEL نتاج لتطور الفكر الإنساني المتقدم جدلياً على مر العصور. فقد استطاعت أن تستوعب شتى مجالات المعرفة البشرية وتضمها في نسق كلي في نوع من التركيب الأعلى. إن مذهب هيجل هو النظام الأكثر اكتمالاً والأعمق نظاماً من أي مذهب آخر في الفكر الحديث. كما تعتبر فلسفة هيجل النموذج الكامل لمطامح الفكر في محاولة الفهم العقلاني للوجود بحيث أنها لم تترك شيئاً خارج المعقولية، واستطاعت، في الوقت نفسه، أن تثبّت دعائم النزعة العقلانية الغربية.

وإذا كان هيجل قد أراد تقديم الفلسفة على صورة «معرفة مطلقة»، فذلك لأنه تصور أن الحقبة التي كان يعيش فيها كانت هي الحقبة الملائمة للتسامي بالفلسفة إلى مستوى العلم(٢). وبما أن هيجل، هذا المفكر الموسوعي الهائل الذي إستطاع أن يستوعب جميع مجالات المعرفة، ويعيد تشييد الجوانب الأكثر تبايناً في التجربة الإنسانية بواسطة جدله، «لم يكن عبقرياً خلاقاً فحسب، بل كان علامة ذا معارف واسعة جداً، فإن عمله، أينما قام به، قد كوّن عصراً كاملاً»(٣).

والواقع أن هيجل قد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر بكل تناقضاتهما

---

(١) زيناتي جورج ـ رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ مرجع سابق ـ ص ١٣٦.

(٢) Châtelet François - Hegel - Ed. Seuil, Paris 1968 - P. 6.

(٣) Engels - Feuerbach et la fin de la Phil. classique Allemande - Trad. Badia - Ed, Soc. Paris 1966 - P. 17.

وثراءهما في وقت واحد، بحيث عاش هيجل في مرحلة الإنتقال التي شهدها هذان القرنان، وعانى من كل ما يحدث في فترات التحول من دراما التغيير الإجتماعي والسياسي والحضاري. فهو يشهد إندلاع الثورة الفرنسية، وما ترتب على قيام هذه الثورة من الإيمان المطلق بالعقل وسيادة الحرية؛ وهو يعيش البؤس الألماني، عالم ما زال إقطاعياً، عالماً مفتت سياسياً. وهذا ما حدا بـ «جان هيبوليت» إلى القول «بأن فلسفة هيجل تتوج فلسفة القرن الثامن عشر وتكملها، كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه؛ تقع بين قرنين وتشكل حلقة الوصل بينهما. وحكم كهذا يتأكد للمرء صوابه، خصوصاً، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيجل في «التاريخ»، و «العقل»، وكذا «المعقولية»، ويقارنها بمثيلاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر. . .»[١].

والواقع أن هيجل قد عاصر فترة هامة من فترات الحضارة الغربية، ولهذا جاءت فلسفته مصبوغة بدراما الوجود الإنساني الذي إتسم بها عصره. لقد عاش هيجل أحداث عصره - إنهيار عالم وولادة عالم آخر، ووعى دلالتها بعمق. فهو يرى فيما يتعلق بالفرد «فكل منا ابن لعصره»، وهذا أيضاً شأن الفلسفة فهي توجز عصرها فكرياً. «إن مهمة الفلسفة تنحصر في تصور ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس إلاّ العقل نفسه. ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد، لوجدنا أن كل منا هو ابن عصره، وبالمثل، يمكننا أيضاً أن نقول عن الفلسفة أنها تلخّص عصرها، ولكن في الفكر»[٢].

إن النظريات الفلسفية إنما هي أحداث هامة في تاريخ البشرية، ويرجع ذلك إلى كونها تستخلص الجوهر الروحي لعصرها. هذه النظريات تكشف من جهة عن حاجات ومطالب عصرها، كما تكشف من جهة ثانية عن صراعاته مع القوى التي تواجهه، وعن قيمه وطموحاته ومثله العليا. هذه النظريات الفلسفية هي معالم بارزة على طريق التطور الفكري للبشرية. إن هيجل، هذا المفكر الموسوعي العميق كان ثمرة لإلمام واسع بتاريخ تطور الفكر البشري. إن تعدد المذاهب الفلسفية على مرّ التاريخ ليس إلاّ مجرد تعبير عن الترقي التدريجي أو التطور المستمر للحقيقة[٣].

---

(١) هيبوليت جان - نصّ وارد في: «الزمان التاريخي» مرجع سابق - ص ٢٣.

(٢) Hegel - Principes de la Philosophie du droit - Trad. Kaan, Préfacé par J. Hyppolite - Ed. Gallimard - Paris 1972 - P. 43.

(٣) Hegel - La phénoménologie de l'Esprit - En 2 tomes - Trad. J. Hyppolite - Ed. Aubier, Paris 1934 T. I. P. 6.

فالنظريات الفلسفية الكبرى تتجاوز حدود عصرها لتصبح تراثاً روحياً تستمد البشرية منه الإجابة على حلّ مشاكل الحاضر. وإننا نجد مثل ذلك الفهم للفلسفة بوصفها وعي بالعصر عند هجيل.

«كانت فلسفة هيجل هي الوعي الذاتي للعصر الذي تأسس في غضونه المجتمع البرجوازي، وكانت هذه الفلسفة في الواقع أبرز محاولة جرت على الصعيد النظري لفهم ما سبقها من تطور ولتشوف احتمالات المستقبل»[١].

وعليه، فإن طابع طرح وحلّ قضايا الوجود الإنساني يرتبط إرتباطاً وثيقاً بمستوى تطور المجتمع. وتأتي الفلسفة لتعبّر عن عصرها، ولتشكل خلاصة ما أبدعته البشرية عبر تطورها التاريخي. وهكذا فالمهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفيلسوف هي العمل على فهم العالم واستيعابه بعمق، ومن ثم العمل على تغييره. يقول هيجل: «إن الفلسفة هي أشبه ما تكون «ببومة ميزفا» التي لا تحلّق إلاّ عند بداية الغسق». وهذا يعني أن الفلسفة لا تظهر إلاّ متأخرة، لأنها تأتي مع إكتمال النضج الفكري للوعي البشري، فتكون بمثابة تفسير كلي للعالم والتاريخ، وكأنما هي تريد أن تضع كل شيء في موضعه داخل مملكة الأفكار[٢]. أي أن الغرض من الفلسفة هو فهم الواقع وتسجيل ما حققه العقل في التاريخ.

ولكن التاريخ هو ليس الماضي والحاضر فقط، بل أنه المستقبل أيضاً، مستقبل الإنسانية الحرة. لذلك كان لا بد من نقل حركة الجدل من الحاضر إلى المستقبل حتى يكون الجدل أداة للتحرّر[٣]. ولهذا أكّد الكثير من الماركسيين أن هيجل كان صاحب أكبر منهج ثوري عرفه الفكر البشري الحديث، في حين رأى البعض أنه العقلية الفلسفية الكبرى التي رفعت الفلسفة إلى مستوى العلم، واستطاعت أن تثبّت دعائم النزعة العقلانية الغربية[٤]. وبشكل عام، تعتبر فلسفة هيجل ذروة التفكير العقلاني، ونقطة الأوج في تطور الفلسفة المثالية الألمانية منذ كانط، ومع ذلك فقد انبثق منها أشهر المذاهب المادية والثورية في العصر الحديث؛ إن هيجل هو فيلسوف الثورة والتغير والنفي. على أن مذهب هيجل هو أشمل المذاهب الفلسفية كلها،

---

(١) أويزرمان ت. م ـ هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة ـ ترجمة حسين اللبودي، عبد السلام رضوان ـ الفكر المعاصر ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة ـ ١٩٧٠ ـ العدد ٦٧ ـ ص ١٤٣.

(٢) Hegel - Principes de la Phil. du droit OP. cit. P. 45.

(٣) إسماعيل نازلي ـ «هرزن واليسار الهيجلي» ـ الفكر المعاصر ـ القاهر ـ ١٩٦٨. عدد ٤٣ ـ ص ١٥.

(٤) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مكتبة مصر القاهرة ـ ١٩٧٠ ـ ص ١٦.

وأشدها طموحاً في إستيعاب كل ظواهر الروح Esprit بحيث أنه قد شيّد بطريقة توليفية synthèse تتضمن فيها اللحظة اللاحقة أكثر مما تتضمنه اللحظة السابقة، وتكون أقرب إلى العينية منها. فمن الروح كما هي في ذاتها، وفي تجردها، أي من المنطق، ينتقل البحث إلى الروح كما تصبح موضوعية في فلسفة الطبيعة، ثم إلى الروح كما تعود إلى ذاتها، في فلسفة الروح، أي إلى الروح المطلق L'Esprit absolu. وفي داخل كل مظهر من هذه المظاهر يتحرك الفكر بشكل محكم. ولهذا كانت فلسفة هيجل مركباً أعلى يضم كل ما سبقها، لا في ميدان الفلسفة فحسب، بل في كل ميادين نشاط الروح الإنسانية[١]. أما من حيث المنهج الجدلي dialectique فهو حركة دائمة وصيرورة devenir مستمرة لا يقف في وجهها شيء. فالحركة الدينامية متمثلة في الجدل، في المسار الذي لا يتوقف لكل ما هو موجود، في الصيرورة التي يحمل بمقتضاها كل شيء نقيضه في داخله، في السلب أو النفي Négation الذي يكمن في صميم كل إيجاب، في الآخرية التي ينبغي الإحالة إليها من أجل فهم أية ظاهرة نتصور أنها منعزلة منفردة.

إن الجدل الهيجلي هو طريقة في التفكير، وفي النظر إلى الظواهر من خلال إرتباطها ببعضها البعض. فالعلاقات التي تفهم من خلالها كل ظاهرة جريئة، ليست فقط علاقاتها بالظواهر الأخرى التي تتزامن معها، وإنما علاقاتها بالمجرى الكامل الذي تطورت فيه حتى وصلت إلى طابعها الراهن[٢].

والحق أن فلسفة هيجل يجب أن تفهم على أنها ثورة على الواقع وعدم التسليم به، ومحاولة تغييره. لقد أراد هيجل، من خلال منهجه الديالكتيكي، أن يكشف لنا عن حياة الواقع من الداخل، عن ديناميته المحركة له؛ كما أراد تحقيق حرية الإنسان. وفلسفة هيجل كلها معايشة للواقع بكل تناقضاته ومأساويته: للطبيعة وللتاريخ في حركتهما، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه، بهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر إغترابنا منه إلى ظواهر جوانية أو ظاهريات نعيشها في داخلنا[٣].

١ ـ ثورة الجدل الهيجلي

يكمن هدف الجدل في تحرير الإنسان من أحاديثه ونزعته التجزئية والخضوع للأغلال التي تشعر الفرد بالإغتراب عن كل ما حوله: الدولة بمؤسساتها وأجهزتها

---

(١) زكريا فؤاد ـ هيجل في ميزان النقد ـ الفكر المعاصر ـ القاهرة ١٩٧٠ ـ عدد ٦٧ ـ ص ٥.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٨.

(٣) هويدي يحيى ـ الثورة الهيجلية ـ الفكر المعاصر ـ المرجع السابق ـ ص ٢٣.

القمعية، والأشخاص الآخرون بشهوتهم الجامحة في التنافس والسيطرة. والتحرر لا يعني التحرر العقلي فحسب، بل تحرر يشمل الوجود الإنساني كله. بهذا التحرر يستهدف الجدل خلق الإنسان الشامل Universel. أي أن هدف الجدل إحداث تغيير جذري في الإنسان يخرجه من فردانيته إلى الإنغماس العميق في العالم وفي الوجود.

ولما كان الجدل هدفه خلق الإنسان الشامل وإحداث ثورة جذرية شاملة في الوجود الإنساني، فإن الجدل «مشروع» Projet، إنه نظرة إلى العالم وإتجاه نحو المستقبل، أي أنه كشف عن حركة المستقبل وتحقق الإمكانية سواء بالنسبة للفرد أو الواقع كله. ومن ثم يمكن أن نعتبر أن «الجدل الهيجلي مكرّس من أجل المستقبل، لأن دراسة عملية التطور تعني السيطرة عليها مستقبلاً بمعرفتها معرفة موضوعية»[1]. وبهذا يكون الجدل الهيجلي منهجاً للكشف. وإذا كان الكون يمثّل «كلاً موحداً» تجمع بين ظواهره المختلفة علاقات متبادلة، فإن مهمة الفلسفة إنما هي العمل على إكتشاف تلك العلاقات الضرورية، والاهتمام بالوقوف على مظاهر الإختلاف التي تنشأ في كنف ذلك الكل، والإنتباه إلى الوحدة الحقيقية التي تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة. هذه الرابطة الدينامية التي تجمع بين الجزئي والكلي، بين المتناهي واللامتناهي هي الدليل على أن الجدل عند هيجل ليس إلاّ مجرد تعبير عن نظرية وحدة الأضداد[2].

ولما كان هدف الجدل هو إحداث تغيير شامل في الوجود الإنساني وخلق الإنسان الشامل، إذن فإن الجدل يهدف إلى إظهار تناهي الماضي والحاضر معاً، بمعنى أن تفقد الأشياء والأوضاع ثباتها وقدسيتها، أي هدم محدودية الإنسان الفكرية والاجتماعية والنزوع إلى تفتح الإمكانيات الإنسانية، والنفاذ إلى المستقبل، بعبارة أدق هدم الأصنام وخلق الجديد.

والتناقض هو حركة الإنسان نحو المستقبل. إن الواقع الإنساني هو تاريخه، وفيه لا تنفجر التناقضات من تلقاء نفسها فحسب، بل أن الإنسان هو الذي يقوم بتفجير التناقضات، والإنسان الثوري عليه أن يتخذ المبادرة ويفجّر الجدل، وبهذا يكون الجدل تكشّف الوجود[3].

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ ثورة الجدل الهيجلي ـ مجلة: الهلال ـ القاهرة ١٩٦٨.

(٢) إبراهيم زكريا ـ المنهج الجدلي عند هيجل ـ مجلة: «العربي» وزاوة الأعلام ـ الكويت ـ ١٩٦٥ ـ العدد ٧٨ ـ ص ٦٥.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ رحلة في أعماق العقل الجدلي ـ دار سعد الدين للطباعة والنشر ـ دمشق ١٩٨٥ ـ ص ١٥.

وهكذا فإن الجدل هو أداة ثورية بيد الإنسان في معترك حياته، في صميم تعانقه مع العالم، وتغلغله في صميم الواقع ومشكلاته.

ويرى «ماركيوز»: يمكننا أن نعتبر «المنطق الجدلي منطق حرية، أو بتعبير أدق، منطق تحرير، ذلك أن السيرورة هي سيرورة Processus عالم مستلب لا يستطيع «جوهره» أن يصبح ذاتاً... إلاّ إذا هدم وتجاوز الشروط التي «تناقض» تحققه»[1]. إن فلسفة هيجل هي أداة تحرر الإنسان من عالم الإستلاب الذي يشوّه تحققه الذاتي الشامل.

إن روح الثورة هي نواة الجدل، من حيث أن الجدل يتضمن توثباً وتجاوزاً لما هو معطى بشكل أوليّ، توصلاً إلى الجوهري. فالجدل هو إخراج الإنسان من أسره وجموده إلى الحياة. فالفكر يكون جدلياً بشكل دائم إذا مال إلى أن يتجاوز نفسه[2]. فالجدل في جوهره هو عملية نزع دائمة، إنها التجاوز اللامتناهي، هي السعي إلى الوحدة حيث أن عالم الواقع متناقض وممزق. «إن وحدة العالم الذاتي والموضوعي ليست أمراً واقعاً، ليست شرطاً معطى، بل ينبغي الوصول إليها من خلال الصراع conflit بين شروط متناحرة متنافية. وما أن يصبح هذا الصراع عالم الوجود الواعي ـ وبتعبير آخر، لدى الكائن الإنساني ـ حتى تصبح السيرورة الجدلية هي السيرورة التاريخية، أن هذه السيرورة تتحقق في «حالة عالم» ينحل فيه النزاع، من خلال الإنسجام الشفاف، بين الذات والموضوع، بين الفردي والعمومي. هذا هو المنطق الداخلي للفلسفة وللواقع على حد سواء»[3].

إن اللحظة الحاسمة في تاريخ الجدل هي لحظة «التأليف». Synthèse وهيجل يعبّر عن هذه اللحظة بمفهوم «الرفع» Dépassement الذي يعني في آن واحد «النفي» أو «الإلغاء»، من جهة، و «المحافظة» أو «الإبقاء» من جهة أخرى (Aufheben).. ومعنى هذا أن «التأليف» يقضي على كل من «الموضوع» Thèse، و «نقيضه» Antithèse من جهة، ولكنه يحافظ عليهما ويستبقيهما في وحدته العليا من جهة أخرى.

---

(١) ماركوز هربرت ـ الماركسية السوفياتية ـ ترجمة جورج طرابشي ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣ ـ ط ثانية ـ ص ٨٣.

(٢) Foulquie P. La dialectique - Ed. P.U.F. Paris 1953 - P. 125.

(٣) ماركوز هربرت ـ الماركسية السوفياتية ـ مرجع سابق ـ ص ٨٣.

«لقد قدم هيجل منهجاً فلسفياً جديداً يقوم على تعميق الفكرة الواحدة من أجل إكتشاف ما تنطوي عليه في صميمها من تناقض، تمهيداً للعمل على تجاوزها والإرتقاء إلى فكرة أخرى جديدة، تستبقي منها ـ ومن نقيضها ـ ما فيهما من عنصر جديد بالبقاء. وليس من شك في أن الأصل في هذا المنهج إنما هو الرغبة في تجاوز «روح التجزئة» التي يفرضها علينا كل تفكير تصوري»[١].

إن الجدل الهيجلي ليس مجرد منهج فلسفي فحسب، وإنما هو أيضاً تعبير عن الحركة الداخلية للصيرورة الروحية الشاملة. غير أن دينامية الفكرة الشاملة هي صدى لدينامية الواقع، أي أن الفكر الجدلي هو صورة لجدل الأشياء وإنعكاس لجدل الواقع. إن المسيرة الجدلية تبدأ من الواقع أو من الوجود ككل، إنها تبدأ من تناقضات الواقع وتشابك الحياة، ومن هنا يبدأ الكشف عن حقيقة هذا الواقع وعن ديناميته الداخلية. وبهذا يكون الجدل تكشّف الواقع، أي تجلّيه الكامن وكشف المختبىء، هو جعل الداخل يتجلى ويخرج إلى السطح، أي يظهر على حقيقته. إن التسويغ الكامل للواقع يشترط إستيعاب التناقض Contradiction من قبل العقل.

إن البناء العقلي الهيجلي يسير من نفي إلى نفي، ويرفعنا من المجرد إلى العياني Concret، من العرضي إلى الضروري، من المحدود إلى اللامحدود، بحركته خلالها كل حدّ Terme يحوي جميع اللحظات السابقة وصولاً إلى منظومة من المفاهيم concepts تتماثل مع الواقع في جملته. وهكذا فإن الجدل أو الديالكتيك dialectique هو الحركة التي تسير أو تعمل، في الكينونة L'Etre كما في الفكر La Pensée، بفكّ الواحد إلى إثنين وتجاوز التناقض المتولد من هذا الإنشقاق[٢].

فالجدل هو قانون التطور، هو خلق العالم. إن الطريقة الهيجلية تجيب بشكل صحيح المسألة المطروحة: القبض على العالم، مع تناقضاته، في وحدته وضرورته. هذه الطريقة Méthode تقود إلى وضع الإنسان محل الإله، إلى جعل الكون l'univers الطبيعي والإجتماعي إبداعه الخاص، أي صنعه. هذه الطريقة هي ثورية بعمق: فيها تجد تعبيرها دينامية عصر برز فيه الطابع المؤقت والقابل لإعادة النظر للمؤسسات كما للأفكار[٣].

---

(١) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مرجع سابق ـ ص ١٦٦.

(٢) Garaudy r. La Pensée de Hegel - Ed. Bordas, Paris 1966 - P. 34.

(٣) Ibid - P. 37.

فحركة الجدل عند هيجل هي حركة تتسم بأنها رفض وإنكار لما هو قائم فعلاً، وسعي إلى مركب أشمل وأرقى منه. فالسلب أو النفي Négation كامن في صميم الأشياء، أي أن كل شيء يحمل في داخله نقيضه، ويحمل أيضاً عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه. وعلى ذلك فإن الجدل الهيجلي هو في أساسه تعبير عن رفض كل وضع قائم، ودعوة إلى تجاوزه. فالوضع القائم لأي شيء هو وضع ناقص، يكمن السلب في صميمه، والفكر الجدلي هو الذي يستطيع أن ينظر إلى الأشياء نظرة كلية، لا في وضعها الراهن، بل من خلال ما تنطوي عليه من إمكانات.

ومن هنا كان الفكر هو الأداة الفعالة لإدراك حقيقة الأشياء، أي أن الفكر يدرك الموضوع في حالاته الحاضرة والآيلة أو المقبلة، ويتبين كل علاقاته الحقيقية التي لا تتكشف في الوضع الراهن المباشر لهذا الموضوع[1].

وبما أن الجدل هو كشف إذن فهو مشروع: هو نقد للأوضاع القائمة، نقد لنظام الحياة المستتب الساكن، الذي ينكر ما ينطوي عليه من إمكانات. وبما أن هدف الجدل هو خلق الإنسان الشامل فإن مشروعه يتحقق في تحرير الإنسان من الأوهام والزيف والقيود التي تحاصر حياته.

إن القدرة على التفكير السلبي أو النقدي Critique هي القوة المحركة للفكر الجدلي، التي تستخدم آداة لتحليل عالم الأشياء والوقائع من خلال ما يتضمنه من تناقضات. ويتحقق الإنسان الشامل الذي يتوصل إلى الوعي بذاته، والذي يجتمع فيه النظر والعمل، ويدرك حركة الواقع وتناقضه، وترابط الأشياء فيما بينها متشوفاً المستقبل.

إن الجدل الهيجلي هو «منهج لفهم الحياة البشرية في مظاهرها العينية، إن الجدل الهيجلي يأمل أن يكون جدلاً فلسفياً وعينياً في وقت واحد»[2].

إن المنطق الجدلي عند هيجل يتغلغل في صميم الحياة والواقع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل وجود فعلي وتوجيهه، وهذا التوجيه يتم عن طريق إدراك السلب الكامن في كل وضع راهن، مما يدفع الفكر حتماً إلى تجاوز هذا الوضع نحو ما هو أعلى وأرفع منه[3].

---

(١) ماركوز هربرت ـ العقل والثورة ـ مرجع سابق ـ ص ٨ و ١٠.
(٢) هيبوليت جان ـ دراسات في ماركس وهيجل ـ ترجمة جورج صدقني ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٧١ ـ ص ٩٤.
(٣) ماركوز ـ العقل والثورة ـ مرجع سابق ـ ص ٩، ١٠.

فما هي الأداة التي يتخذها الإنسان لمتابعة مسيرته؟ إنها العقل، فالعقل هو ذاتية الإنسان الحقيقية، وفيه تتحقق حرية الإنسان.

٢ ـ العقل الثوري ـ

يحتل مفهوم العقل La Raison مكانة مركزية في فلسفة هيجل. إن جوهر الفلسفة الهيجيلية هو بناء شامل تستمد تصوراته من فكرة العقل. فمهمة المعرفة هي التعرف على العالم بوصفه «عقلاً»، عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكل ما يتحول إلى عالم واع في تاريخ البشرية. وما هدف التفكير الهيجلي إلاّ تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الواقع بحيث لا يخرج عن التنظيم العقلي شيء. يمثل هيجل إذن «الفكر العقلاني، ويجسّده في صورته الأكثر جذرية، أي في المنطقية الشاملة Panlogisme، بحيث يجعل من العقل جوهر الكون. . . فالمنطقية الشاملة لا تكتفي بالفكرة التي «تتقوم بنفسها»، أي التي تتضمن من تلقاء نفسها موضوعها، أي أساسها الجوهري، بل إنها تبحث عن فكرة تتحرك بنفسها، بمعنى أنها توّلد كافة الأفكار الأخرى بفضل ضرورة التنامي الديالكتيكي الذي يحايثها. إن هذه الحركة الذاتية للفكرة الشاملة تسمح بإلغاء التعالي من المطلق L'Absolu، هذا التعالي الذي هيمن على كافة صور العقلانية السابقة، بما فيها نقدانية كانط. . . »[1].

لقد عاصر هيجل فترة من أشد فترات التاريخ الحديث تعقيداً وثراء معاً، فقد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، بحيث زامن مرحلة الإنتقال التاريخي التي شهدها القرنان وما ترتب عليهما من تغيرات إجتماعية وسياسية وحضارية.

فهو يشهد قيام الثورة الفرنسية وما ترتب عليها من المناداة بتحرير الإنسان والإيمان بسيادة العقل. الثورة الفرنسية، بالنسبة لهيجل هي تحقيق الحرية الإنسانية، وإعلان سيادة الإنسان. فالثورة الفرنسية لم تقتصر على إلغاء النظام الإقطاعي وإيديولوجيته المهيمنة، بل أنها حررت الفرد وجعلت منه سيداً على مصيره. وهكذا لم يعد مركز الإنسان في العالم، وطريقة حياته متوقفاً على سلطة قوى خارجية، غيبية، أصبح يتوقف على نشاط الإنسان العقلي الحر والمستقل. إن نفي النظام القديم في كل أشكاله وإحلال النظام البرجوازي محله، قد أعطى للإنسان مكانته في العالم، تلك التي كان قد افتقدها لفترة طويلة من الزمن؛ فمجدت الثورة الفرنسية

---

(١) سرو رينيه ـ هيجل والهيجلية ـ ترجمة أدونيس العكرة ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٢١.

الإنسان كقيمة مطلقة ومجدت عقله، وهي التي أعلنت سيادة العقل على الواقع، أي أن الفكر ينبغي أن يحكم الواقع وأن يتيح للإنسان تنظيم حياته وفقاً للعقل. وكان هيجل يرى أن التحول الجذري الذي طرأ على التاريخ البشري مع إنتصار الثورة الفرنسية هو إنتقال بالإنسان من حالات التبعية والخضوع للحكم التعسفي والإمتثال لقيمه السائدة إلى حالة الحرية حيث يعتمد الإنسان على نفسه ويحاول الشروع في إخضاع الواقع وفقاً لمتطلبات التفكير العقلاني الحرّ. وتوافقاً على ما أعلنته الثورة الفرنسية بشأن سيادة العقل بوصفه «الكائن الأعلى»، يقول هيجل: منذ وجود الشمس في السماء، لم ير الإنسان يضع نفسه على رأسه، أي على الفكر، ويبني الواقع بموجبه... ولكن الآن فقط وصل الإنسان إلى معرفة أن الفكر يجب أن يحكم الواقع الروحي. كان هذا فجراً رائعاً. جميع الكائنات المفكرة إحتفلت بهذا العصر....[1].

وفي نظر هيجل أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت حكم الإنسان على الأشياء والسيادة المطلقة للعقل على الواقع. إن مجيء عهد العقل هو اللحظة التي فيها يكفّ الإنسان عن الهروب من العالم. ففي العالم يجد «وعي الذات» نفسه، تاريخياً.

لقد كانت فلسفة عصر التنوير تنظر إلى العقل بوصفه قوة تاريخية تستطيع، بمجرد أن تتحرر من قيود القهر والطغيان، أن تجعل العالم مكاناً يتحقق فيه التقدم الإنساني. وكانت تلك الفلسفة ترى أن قوة العقل هي التي ستنشر مبادىء الحق والحرية والمساواة بين الناس جميعاً. ففي إستطاعة العقل، بقوته الذاتية، أن ينتصر على الأوهام وسياسة الجهل والتعمية والتسلط ويخلص البشرية من طغاتها. ما من شيء يستطيع، لا جهود الطغيان، ولا المغالطات الكاذبة. وحدهاالحقيقة تستطيع قيادة البشرية إلى السعادة، وذلك فقط بالنضال ضد الأوهام، وباستخدام قوة العقل؛ فمن جوهر العقل البشري أن يتطلع دائماً نحو الكمال.

إن الفلسفة العقلانية للمجتمع كانت في أيدي مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر، تشكل سلاحاً فعالاً للنضال ضد المباديء الأساسية للإقطاعية، ووسيلة لإقامة دعائم النظام البرجوازي الجديد المعتبر على أنه عقلاني.

لكن العقل عند هيجل لا يستطيع أن يحكم الواقع ما لم يصبح الواقع في ذاته

---

(١) Hegel - Lecons sur la Philosophie de l'histoire - Trad. J. Gibelin - Ed. Vrin, Paris 1979 - P. 340.

معقولاً، وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات sujet في صميم الطبيعة والتاريخ. وبذلك يصبح الواقع الموضوعي تحقيقاً للذات وتجلياً لها. إن الحقيقة عند هيجل هي أن ينهض الإنسان على الفكرة الشاملة وأن يشيّد الواقع على صورتها. فلكي ينتزع الإنسان معاً أسمى الحرية والسعادة، يجب التغلب على كل تناقضات هذا العالم بعقلنة تامة للواقع Rationalisation، وذلك بأخذ وعي ضرورة التناقض ومعقوليته(١).

فالعقل يفترض القدرة على تشكيل الواقع Réalité طبقاً لإمكاناته، لكن الذات هي وحدها فقط قادرة على تحقيق هذه الغاية، لأنها تملك السيطرة على تطورها الخاص. فالعقل ذاته لا يوجد إلاّ من خلال تحققه، وهو لا يكون حقيقة موضوعية إلاّ لأن كل أحوال الوجود هي أحوال للذاتية، أي أن كل أنواع الوجود تبلغ قمة تطورها في الذات الحرة الشاملة، التي تستطيع أن تحقق العقل وهذا يعني أن الوجود، في جوهره، ذات(٢).

لكن هيجل لم يقتصر على القول بأن المطلق L'absolu روح أو ذات، بل هو قد رأى أيضاً أنه نتيجة لا مبدأ، بمعنى أنه كائن حيّ لا يتحقق إلاّ في النهاية، وذلك بمقتضى عمليات تطوره. فليس المطلق موجوداً معيناً قد وجد مرة واحدة وإلى الأبد، بل هو عملية جدلية أو تحقق تدريجي للذات. أي أن المطلق هو حقيقة دينامية تتولد وتتحقق وتتناقض وتصارع، وبالتالي فإنها تستحيل إلى شيء مباين لذاتها، مع بقائها في الوقت نفسه هي بعينها في صميم ذلك التباين altérité نفسه؛ ذلك لأن المطلق صيرورة حيَّة يتمثل وجودها في علاقة التوسط Médiation القائمة بين ما هي عليه الآن وما ستصير إليه auto - modifiation. وتبعاً لذلك فإن وجود المطلق ليس مجرد هوية identité مع الذات، بل هو علاقة بالآخر، وتباين مع الذات، وإرتداد إلى الذات في نهاية المطاف. «فالمطلق هو صيرورة الذات Le devenir de soi - même، أو هو تلك الدائرة التي تفترض منذ البداية نهايتها بإعتبارها غايتها، ولا تكون واقعية بالفعل إلاّ بفضل تحققها أو تطورها من أجل الوصول إلى تلك النهاية»(٣).

وهذا يعني في فلسفة هيجل أن المطلق هو ذات لا مجرد جوهر، وأن المطلق

---

(١) Garaudy R. La Pensée de Hegel - Ed. Bordas, Paris 1966 - P. 13.

(٢) Hegel - La Phénoménologie de l'esprit - Op. cit. P. T.I P. 17

(٣) Ibid - P.P. 17, 18.

ينطوي في ذاته على تناقض، وبالتالي فإن الحقيقة الكلية هي في صميمها صيرورة. وهذا يعني أن المطلق هو «كلي» متجسّد يحقق ذاته، ويخرج من ذاته، ويحقق نوعاً من الهوية بين ما هو عليه وما هو صائر إليه.

وهذا يعني أيضاً، إن التقدم البشري يتحقق من خلال عمليات متناقضة ومتصارعة، بفعل النشاط البشري، عبر مراحل تدريجية تكون بمثابة خطوات متتالية يجتازها الإنسان في طريقه إلى بلوغ الحقيقة النهائية أو المطلق. وهذا يؤكد ما ذهب إليه هيجل هو أن هوية الذات والموضوع ليست حقيقة أولية، بل هي حقيقة نهائية[١].

إن وحدة العقل والواقع لا تتحقق إلاّ بعد عملية طويلة من التطور، تبدأ عند أدنى مستويات للطبيعة وترتفع حتى أعلى شكل للوجود، أي الذات الحرّة العاقلة التي تتقدم من خلال وعيها الذاتي بإمكاناتها. تتمثل الحركة الجدلية عند هيجل في الإنتقال من الوعي إلى الوعي بالذات، ثم من الوعي بالذات إلى العقل، فالعقل يجمع بين «الإختلاف» و «الهوية»، أو بين «الموجود في ذاته» و «الموجود لذاته»، لكي يقرر أن معرفة الموضوع هي معرفة الذات، ومعرفة الذات هي معرفة الموضوع، وبالتالي فإنه يقيم ضرباً من الهوية بين الفكر والوجود[٢].

والحق أن العقل لا يساوي الهوية الخالصة المكافئة لذاتها، بل لا بد للعقل إذا أراد أن يكون مساوقاً للواقع، أو بالأحرى إذا أراد أن يشتمل في ذاته على الواقع بأكمله، أن يكون قد استطاع أن يستوعب شتى المعارف السابقة البشرية، وأن يدمج في ذاته خبرة البشرية الطويلة في سعيها المستمر نحو النفاذ إلى باطن الكون، فهنالك يكون هذا العقل قد نجح في الحصول على مضمون[٣]. لا بد للعقل من أن يثري ذاته بكل ما في الطبيعة والتاريخ من مضامين، حتى يرقى إلى درجة الوعي الحقيقي بطابعه الكلي الشمولي.

وبذلك ينتهي الإنسان، في نهاية المطاف، إلى القيام بدور إيجابي فعال في العالم الواقعي الحقيقي: عالم الطبيعة والتاريخ[٤].

وهكذا فإن لمفهوم العقل عند هيجل «طابعاً نقدياً خلافياً Polémique مميزاً.

---

(١) Garaudy. R. Dieu est mort - Etude sur Hegel - Ed. P.U.F. paris 1962 - P. 159.

(٢) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٥٠.

(٣) مرجع سابق.

(٤) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P. 60, 61.

فهو مضاد لكل إستعداد لقبول الأوضاع القائمة، وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التي تفضي به إلى أشكال أخرى»[1].

فتحقيق العقل إذاً ليس واقعاً، بل هو مهمة يتعين أداؤها. «فالعقل هو الشكل الحقيقي للواقع، الذي تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع، لكي تؤلف وحدة وشمولاً أصيلاً». وهكذا فإن فلسفة هيجل هي نسق كلي شامل، «يضم في داخله كل مجالات الوجود، تحت فكرة شاملة هي فكرة العقل، وفيها يدرج العالم غير العضوي فضلاً عن العالم العضوي، والطبيعة فضلاً عن المجتمع، تحت أمرة العقل»[2].

والعقل لدى هيجل هو الحاكم المسيطر في العالم، وتاريخ العالم يمثل حركة عقلانية، لأن العقل الإنساني هو الذي صنع تاريخ الفكر الفلسفي، بل وضع تاريخ الإنسانية، كما أنه يعبر عن تطور العقل ذاته، وعلى هذا فالتاريخ تعبير أساسي عن حركة عقلية واعية[3].

ويرتبط مفهوم العقل بالتاريخ عند هيجل إرتباطاً وثيقاً، إذ أن تاريخ الإنسان هو تاريخ التقدم البشري، كما أنه يمثل مراحل نمو العقل الحرّ للإنسان، والفكر في الحقيقة جوهري للإنسانية. فالعقل هو الذي تساس به أمور العالم، ولذلك يمثل تاريخ العالم حركة عقلية، والعقل هو الجوهر والقوة الهائلة غير المحدودة، وهو نسيج الحياة والطبيعة والحياة الروحية، وطبيعة الروح مكونة من الحرية، وحرية الروح قائمة على شعورها بالوعي الذاتي؛ فالروح تشتمل على نفسها وعلى الطاقة التي تمكنها من تحقيق نفسها، وبمقتضى ذلك يمكن أن يقال عن التاريخ العام أنه مظهر وعرض للروح، وهي تتعرف ما هو موجود فيها بالقوة.[4]

إن الدافع الأساسي في الحركة التاريخية هو العقل، فالعقل هو محرك الوقائع والأحداث وهو الجوهر واللامتناهي والروح الكامن وراء الظواهر في وعيه بذاته وبه يبدو التاريخ منطقياً في ذاته ومعقولاً في تصوره، فليس التاريخ حركة عشوائية وإنما هو حركة واعية عقلية. وموضوع التاريخ هو الحياة الإنسانية بكل وقائعها وأحداثها،

---

(١) ماركوز ـ العقل والثورة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٥.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٤٧.

(٣) أدهم علي ـ هيجل وفلسفة التاريخ ـ الفكر المعاصر. عدد ٦٧ ـ مرجع سابق ـ ص ٥٤.

(٤) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'histoire Op. cit. P. 22.

وهي تتحرك على شكل نمو أو تقدم. والتاريخ الإنساني تاريخ الفكر يسوده العقل إذ أن الإرادة الإنسانية هي مصدر أعمال الإنسان أي تفكيره الذي يتحول إلى أعمال ووقائع، والتاريخ الإنساني يخضع لسلطان العقل[١].

إن حياة العقل تتجلى في الصراع الدائم الذي يخوضه الإنسان من أجل فهم ما هو موجود وتشكيله وفقاً للحقيقة، وأن تحقق العقل يحدث بوصفه عملية تاريخية متطورة في العالم، وهو في نهاية المطاف ليس إلاّ التاريخ الكامل للبشرية. ويمر التاريخ في عصور متباينة، يدل كل منها على مستوى خاص للتطور، ويمثل مرحلة محددة في تحقيق العقل؛ وغاية التاريخ هو الحرية «هذا الهدف النهائي هو ما كان مسار التاريخ العالمي يهدف إليه دائماً، وهو الذي بذلت من أجله تلك التضحيات التي قدمت من قبل، ولا تزال تقدم، على مذبح الأرض الهائل، خلال العصور الطويلة الماضية. هذا هو الهدف النهائي الوحيد الذي يحقق ذاته، وهو نقطة الإرتكاز وسط السلسلة المتصلة من الحوادث والظروف، وهوالحقيقة الوحيدة»[٢].

التطور الجدلي للوعي ـ الأوروبي ـ تاريخ الذاتية الأوروبية

تعتبر فلسفة التاريخ عند هيجل الصورة المنطقية لفلسفته العامة حيث تحقق الفكرة ذاتها في التاريخ الإنساني بإتساق الفكر مع الواقع وتطابقه معه تطابقاً يبدو فيه العقل مسيطراً على العالم متحكماً في تطوره ومحدداً له، فالتاريخ هو تجسيد للإنسان في وجوده الأزلي وفي ذاته المطلقة حيث تبرز وقائع التاريخ العوامل الجوهرية التي تنم عن المراحل التي يقطعها الفكر ويبدو الإتساق بينهما متعادلاً ليفصح عن العوامل العقلية للجدل الهيجلي في الإنتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى وهو الإنتقال الذي يكشف عن الإستمرار في جوهر التاريخ ويضفي عليه حيوية[٣].

إن فلسفة التاريخ تعرض المضمون التاريخي للعقل، لا سيما أن كلمة التاريخ عند هيجل لا تعني التاريخ السياسي وحده ولكنها تعني الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها[٤]. فالوجود الحق هو العقل، الذي يتجلى في الطبيعة ويصل إلى التحقق في الإنسان. ويحدث هذا التحقق في التاريخ، ولما كان العقل متحققاً في التاريخ هو

---

(١) النجار حسين فوزي ـ التاريخ والشعور بالحرية ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧ ـ مرجع سابق ـ ص ٧٠ و ٧٢.

(٢) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 28, 29.

(٣) النجار حسين فوزي ـ المرجع السابق ـ ص ٦٥.

(٤) إسماعيل نازلي ـ الشعب والتاريخ «هيجل» ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٦ ـ ص ١٥٩.

الروح، فذلك يعني أن الذات الفعلية المحركة للتاريخ هي الروح.

ويستند هيجل في تفسيره للحضارة إلى الروح L'Esprit، بمعنى أن التاريخ هو حقيقة الروح والروح هو حقيقة التاريخ. أن مفهوم الروح يشير إلى المطلق بوصفه وعياً وعقلاً[1].

فالمفهوم الذي يشير إلى العقل بوصفه تاريخياً إذن هو الروح الذي يدل على العالم التاريخي منظوراً إليه في علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية؛ لأن الروح هو الذي له تاريخ، وله ماضياً ومستقبلاً يتجلى في الصيرورة. بمعنى أن الروح هو الكلية التي تتجلى في التاريخ الإنساني. وإذا كان التاريخ الإنساني في حقيقته هو سعي وتقدم نحو الحرية، فإن ماهية الروح هي الحرية. وكل صفات الروح لا توجد إلاّ بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلاّ وسيلة لبلوغ الحرية[2].

إن العالم الذي يتمثل فيه الروح ليس العالم المادي ولكنه عالم التاريخ الإنساني، ولذلك فإن تاريخ الإنسانية هو تاريخ الوعي Conscience بذاته وتاريخ التحرر[3]. وهذا يعني أن هيجل يربط المسار الإبستمولوجي Epistémologie المعرفي للوعي الذاتي، بالمسار التاريخي للبشر، أي من اليقين الحسي إلى العقل، من العبودية إلى الحرية.

إن كل التصورات الفلسفية عند هيجل تنطوي على مراحل تاريخية فعلية في تطور البشرية وتعبّر عنها. ولهذا فإن هيجل يسعى للكشف عن الجذور الحقيقية للتاريخ في عالم الإنسان، في الوجود الإنساني بكل خصائصه الحضارية.

يبين هيجل أن التاريخ الكلي للبشرية يكشف لنا عن تطور الوعي بالحرية من جانب الروح، وما يترتب عليه من تحقق فعلي لهذه الحرية؛ بمعنى أن الفكرة الشاملة Notion, Concept هي أساس التطور في التاريخ، وكل مرحلة من مراحل التطور لها مبدؤها الخاص بها.

«هذا المبدأ في التاريخ هو خاصية الروح، هو العبقرية القومية الخاصة بالأمة، وداخل حدود هذه الخاصية تعبر روح الأمة في تجليها العيني، عن كل جانب من

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١٢٠.

(٢) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 27.

(٣) كولنجوود د. ج ـ فكرة التاريخ ـ ترجمة محمد بكير خليل. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨ ـ ص ٢١١.

جوانب وعي الأمة وإرادتها، أي عن النطاق الكامل لتحققها الفعلي». بمعنى أن هيجل يرى أن دين أي أمة، ونظامها السياسي وأخلاقها، وتشريعها وعلمها وفنها، كل هذا يحمل السمات الحضارية لأمة من الأمم أو شعب من الشعوب، ولذلك فلكل شعب مبدأ خاص تظهر آثاره واضحة في سمات النتاجات الفعلية. ولهذا فإن تحليل هيجل للحضارة ينصب على تحليل الإنتاج الثقافي والروحي للأمة(١).

لذلك فالتاريخ الكلي عند هيجل يبدأ مع الحضارات التي عرفت الدولة، التي تجمع الذاتي والموضوعي من خلال أشكالها الثقافية، فتشكل الدولة بمؤسساتها وتنظيماتها الشكل الذي تتخذه الروح في تحققها الكامل في الوجود. والدولة تقوم على مقومات الحضارة ـ من دين، وأخلاق، وفن ـ لأي شعب من الشعوب، وهذه المقومات هي التي تظهر خصائصها المميزة في الثقافة الكلية للأمة. فالثقافة هي التي تقدم الجانب الكلي لشعب من الشعوب. فهي تبرز الثراء الداخلي من خلال الإنتاج الفعلي للإنسان في شتى ميادين العلم والفن. ولذلك فالثقافة بصفة عامة تجهّز بالفعل الأدوات التي تشيّد بها الفلسفة صرحها(٢). وكذلك الدولة تساهم أيضاً في ظهور الأشكال الثقافية المختلفة. ولذلك فالطابع الحضاري المميز لكل أمة يتضح في الأشكال الثقافية الروحية وبناء على ذلك، أن الحضارة أو الثقافة، عند هيجل، تشمل كل ما ينتجه الإنسان، من العلم، والفن، والدين والفلسفة، أي كل أنواع النشاط التي يقوم بها الإنسان حين يتسامى بذاته إلى مستوى الكلي.

١ ـ تطور الوعي

لقد قام هيجل بدراسة وتحليل الوعي البشري متعقباً المراحل الجدلية لترقي الوعي البشري الفردي، حيث انتقل من العقل إلى الروح، ويعني هذا الإنتقال من دراسة الفردي (الأنا الفردي) إلى دراسة الإنسان الكلي (الأنا الإنساني)، أي الإنسان الذي يعيش في جماعة، ويحيا في نطاق الدولة، ويحقق من الأفعال ما يخلق التاريخ البشري.

والهدف من دراسة الإنسان العيّني الذي يتجلى في الأسرة والمجتمع والدولة، هو دراسة يفهم الإنسان ذاته من خلال خبراته المختلفة عبر التاريخ. أي الإنسان الذي يحيا في المجتمع، ويحقق من الأفعال الاجتماعية والسياسية ما يخلق الدولة،

---

(١) Hegel - Leçons sur la phil. de l'hist. Op. cit. P. 56, 57.

(٢) Ibid - P. 59.

ويغيّر من أنظمته الاجتماعية والسياسية كلما أوغل في التقدم. «لأن أعظم إنجاز يمكن أن تحققه الروح هو أن تعرف ذاتها، وأن ترقى إلى تصور واضح لنفسها، لا بالحدس فحسب، بل بالفكر أيضاً»[1].

هذا الروح هو الذي يتجلى في جميع أعمال ونزعات أي شعب، وهو الذي يجاهد لكي يحقق نفسه، ولكي يحقق مثله الأعلى، ويصبح واعياً بذاته.

إن مراحل الوعي الفردي: الوعي والوعي الذاتي والعقل، تماثل مراحل تطور التاريخ البشري: مرحلة الروح المباشر، ويمثلها العالم القديم اليوناني والروماني؛ ومرحلة الروح المغترب عن ذاته ويمثلها العالم الحديث ابتداء من عهد الإقطاع حتى الثورة الفرنسية؛ وأخيراً مرحلة الروح المتيقّن من ذاته ويمثلها العالم المعاصر، أي عصر نابوليون.

يستعرض هيجل مراحل الترقي الروحي للوعي البشري من خلال اهتمامه لنقاط التحول الهامة في تاريخ الوعي البشري، لكي يقوم بإبراز مراحل الأزمات والتغيرات في مسار الخبرة البشرية. فالروح لا تنفصل مطلقاً عن التاريخ، «لأن الروح يعرف ذاته من خلال هذا التاريخ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يتقدم في ترقيّة متنقلاً من الحقيقة إلى اليقين، وبذلك يستحيل في النهاية إلى «فلسفة» تمثل علم الروح بذاته»[2].

والفينوفيولوجيا عند هيجل هي الكشف عن صيرورة الوعي البشري من كونه مجرد يقين حسي بسيط حتى ينتهي إلى الروح المطلق الذي يستطيع أن يتعرف على ذاته في الكون كله. والدلالة الأساسية لتحول الوعي إلى روح هي الإنتقال من تحليل الفكر إلى تحليل الوجود؛ لكن الوجود الإجتماعي والتاريخي، أي وجود الإنسان العيّني في العالم. بمعنى أن هيجل ينتقل من تحليله للفرد إلى تحليل لتاريخ الحضارة الإنسانية.

والواقع أن هيجل يقوم هنا بتأريخ للحضارة الغربية، ولذلك فهو يصّب اهتمامه على وصف «بناء الذاتية الفردية وتطورها التاريخي، وهي الذاتية الأوروبية لأنها في نفس الوقت وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوره». لقد أراد هيجل إعادة صياغة بناء الشعور الأوروبي، لذلك فهو يقوم بمهمة تاريخية لإعادة بناء الحضارة الغربية، فهو

---

(١) Ibid - P. 62.

(٢) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

يصوّر مسيرة الفكر الأوروبي في تطور الذاتية نفسها من «العقل إلى الروح إلى الدين ثم إلى المعرفة المطلقة». يحلل هيجل إذن «الذاتية الفردية المستقلة وفي نفس الوقت يحلل الذاتية من خلال تاريخ الحضارة»[١].

فإذا كان هيجل قد صوّر الشعور الأوروبي على أن جوهره هو التقدم والإكتمال، فإن بعض الفلاسفة المعاصرين يرى أن الشعور الأوروبي قد انتهى، وتقوم دراستهم على تحليل العدم ومظاهره في سوء النية والنفاق والكذب مثل «سارتر»، أو تحليل الوجود الإنساني على أنه همّ وحصر وضيق مثل «هيدغر»، أو في الإنتهاء إلى العدمية Nihilisme مثل «نيتشه»، أو في إعلان سقوط الغرب كما هو الحال عند «شبنجلر»...[٢].

يصور هيجل المراحل الحضارية للتاريخ في ثلاث مراحل أساسية في «الروح الموضوعي»، المرحلة الأولى: مرحلة الروح المباشر في المدينة اليونانية التي تقابل مرحلة الوعي في جدل الروح الذاتي باعتبارها وحدة مباشرة تجمع بين الفرد والجماعة أو بين الفردية والكلية.

وكان هيجل قد نظر إلى عصر الإنسجام الأخلاقي للمدينة القديمة بإعتباره «فردوساً مفقوداً» أو «عصراً ذهبياً» للبشرية.

ففي الروح المباشر تتخذ فيه الذات طابع الإنسجام الخلقي دون أن يكون ثمة سلب أونفي يعمل في باطن تلك الذات أو الروح؛ أي ليس هناك تناقض بين الفردي والكلي.

المرحلة الثانية هي التي تقابل العالم الروماني والثورة الفرنسية، حين انفصلت الفردية عن الكلية أي «الدولة»، حيث أصبحت الدولة قوة خارجية معادية للفرد، غريبة عنه، مما أوقع الفرد في الإغتراب، والتمزق، والتناقض الذاتي.

المرحلة الثالثة التي يستطيع الروح الموضوعي عن طريقها إستكمال دورة تطوره أو ترقّيه، فهي تلك المرحلة التي يتم فيها التغلب على مرحلة التمزق والإغتراب حيث يصل إلى مرحلة المتيقن من ذاته.

إن مسيرة تقدم صور الوعي ستعقبها مسيرة تقدم صور العالم التي هي أساس

---

(١) حنفي حسن ـ في الفكر الغربي المعاصر ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٩٠ ـ ص ٢١٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٢٠٤.

الأولى؛ أي أن لحظات الوعي ووعي الذات والعقل توافقها لحظات التاريخ البشري التي تؤسسها. ليس لهيجل أن يحضن جملة التاريخ، بل أن يحرر الإنعطافات الكبيرة والأزمات، النقاط العقدية لتجربة الإنسان كنوع، التبدلات الكبرى للبشرية[١].

في هذه المراحل الثلاث التي يصف فيها هيجل تطور الذاتية الأوروبية والتاريخ الثقافي والاجتماعي لأوروبا، فإنه يحلل كافة الإنجازات الإنسانية من خلال هذا التطور الحضاري.

٢ ـ الروح الحق ـ العالم الأخلاقي

في هذه المرحلة توجد الروح على نحو مباشر وتتمثل في المدينة الأغريقية، حيث الوحدة المباشرة بين الفرد والمجتمع، الجزئي والكلي؛ وهذا يعني أن الروح الواعي لذاته لا يتحقق على نحو كامل إلاّ في حياة الشعب، حيث ليس هناك أي تعارض بين الوعي الذاتي وبين العالم، بل أصبح العالم ماثلاً في الوعي الذاتي بطريقة مباشرة. وتجد الذات أن وجودها لذاتها يجعلها واعية بماهياتها الفردية، ولكنها تتجاوز هذه الفردية في الجوهر الإجتماعي أو الروح الكلي الذي يدرك فيه كل فرد يقينه بذاته وبذات الآخرين. ولذلك فإن الفعل الأخلاقي الذي تتسم به أعمال الفرد يساهم في تحقيق وحدة الذات والجوهر الاجتماعي الكلي[٢].

ويرى هيجل أن الجوهر لا يظل على حالته المباشرة، إذ يفضي الجدل إلى نوع من التفكك أو الإنحلال الذي يصيب الحياة الأخلاقية القائمة على التوافق والإنسجام. ويظهر هذا الإنقسام في صورة «قانون بشري» من جهة، و «قانون إلهي» من جهة أخرى ـ والقانون البشري يعني قانون المدينة، أو شريعة الحياة الإجتماعية والسياسية لأي شعب من الشعوب؛ بينما القانون الإلهي فهو قانون الأسرة، أو شريعة الحياة العائلية ـ ويقصد هيجل بذلك أنه حينما كانت الحياة الأخلاقية هي السائدة كان هناك تطابق بين القانون البشري والقانون الإلهي، حيث نجد إنسجاماً كلياً تتخذ فيه الحياة الأخلاقية طابع الوحدة المتسقة الكاملة.

فالفرد في المدينة اليونانية لا يستطيع أن يتحقق كماله إلاّ بإنتمائه إلى الشعب، وهذا الانتماء هو الذي يضمن للفرد حريته وإستقلاله. ولذلك يطلق هيجل على الفرد في الحضارة اليونانية، المواطن، لأنه لا يعمل لمصلحته الفردية، وإنما يعمل

---

(١) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P.P. 70, 71.

(٢) Hegel - Phénoménologie de l'esprit. Op. cit. P. T. II. P. 14.

للوطن، ولذلك فالقانون يتجسّد هنا من خلال النظام الأخلاقي عند اليونان. وقد كان هيجل ينظر إلى المدينة اليونانية على أنها تمثل نضارة الروح البشري، وشباب التاريخ الإنساني. فلم يكن المواطن اليوناني يشعر بفرديته كحقيقة ذاتية مطلقة، وإنما كان يشعر بذاته كمواطن حرّ في نظام ديمقراطي. ولهذا كان الشعب اليوناني نفسه «فردية» متكاملة لا مكان فيها لأي تعارض بين سيادة الدولة وحرية الفرد. فلم تكن الديمقراطية اليونانية سوى تعبير عن ذلك الترابط المباشر الذي كان قائماً عند اليونان بين الإرادة العامة والإرادة الفردية، لدرجة أنهم لم يكونوا يملكون وعياً أخلاقياً بما لديهم من حرية، بل كانت العادة السائدة لديهم هي أن يحيا المرء من أجل الوطن دون أي تأمل أو تفكير[١].

لم تكن المدينة اليونانية تعرف أي تعارض حقيقي بين القانون البشري والقانون الإلهي، بين الفردي والكلي، لأنها كانت تمثل «كلاً منسجماً» موحداً لا أثر فيه لأي صراع أو تصدّع. فلم يكن الفرد يشعر بأن حياة الجماعة هي عبارة عن مصير خارجي مفروض عليه، بل لقد كان «الشعب» نفسه، في نظر اليوناني، جوهراً فردياً يرتفع المواطن ـ في داخله ـ بطريقة مباشرة إلى مستوى «الكلية». وهكذا بقيت المدينة اليونانية جوهراً أخلاقياً منسجماً لا أثر فيه للتعارض بين الكلي والفردي؛ أو بين الجماعة والفرد[٢].

ولكن كيف بدأ الإنحلال والتفسخ يدب في المدينة اليونانية؟ إتخذ هيجل من مسرحية «أنتيجون» صورة لتمثيل المدينة اليونانية، وكيف بدأ يدب فيها الإنحلال والفساد، لأنه يرى أن هذه التراجيديا توافق اللحظة التاريخية التي فيها ظهرت بذرة فساد أولى في المدينة القديمة: وذلك حين كفت القوانين الأخلاقية عن التماثل مع القوانين السياسية للمدينة. بمعنى أن القانون البشري أصبح لا يتماثل مع القانون الإلهي وإنما يتعارض معه، فحين كان هناك إنسجام بين القانون الإلهي والبشري وليس هناك تعارض بينهما كان هناك توافق بين الفردي والكلي. ولكن حين وقع التعارض بين القانون الإلهي والقانون البشري، أصبح هناك تعارض بين الفرد والدولة، وبدأ الصدام بين النظام الأبوي للأسرة «القانون الإلهي»، وبين الحقوق الجديدة للمدن التجارية «القانون الإلهي».

(١) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مرجع سابق ـ ص ٣١٤.

(٢) Hegel - Phén. le l'Esprit. Op. cit. P. T. II P. 30

لقد كانت المأساة حين دبّ الخلاف بين الكلي والفردي، بسبب ظهور «الذاتية»، واغتراب الأنا عن ذاته من خلال نشاطه العملي. فالفرد عن طريق فعله يعمد إلى معارضة الجماعة أو التمرد على الدولة. وقد عبّر هيجل عن هذا التعارض من خلال تحليله للصراع بين «أنتيجون» و «كريون»، وبيّن أن الصراع بينهما كان أول صورة من صور الصراع بين الفردي والكلي. وهكذا تتحطم الوحدة الأصلية التي كانت تجمع بين الطبيعة والروح، أو بين الموجود في ذاته والموجود لذاته، أو بين الأسرة والدولة أو بين الفردي والكلي، لكي يحل محلها ضرب من التمزق. والمسؤول عن ذلك هو القانون البشري أو الدولة، التي أصبحت تدمر وتفني الفردية العائلية التي فيها كانت تجد تعبيرها العلاقة المباشرة بين الفرد والجماعة، وعندئذٍ لا يلبث الإنحلال أن يصيب القانون الإلهي، بوصفه شريعة الفردي.

ولو نظرنا إلى هذه الحركة من الناحية التاريخية لوجدنا أنها تقابل حقبة الحروب التي نشبت بين المدن اليونانية. وقد كان لهذه الحروب هدف مزدوج: إنها كانت تهدف ـ في الداخل ـ إلى قمع النزعات الفردية، في حين أنها كانت تهدف ـ في الخارج ـ إلى القضاء على الفرديات المدنية وإستيعابها في وحدات كلية جماعية، أو في إمبراطورية واحدة شاملة. وهذا هو ما حدث للمدن اليونانية حين فقدت وحدتها الأخلاقية الأصلية، وحين أصاب الإنحلال مجتمعها العائلي من جهة، ومجتمعها المدني من جهة أخرى، وهكذا كان من نتيجة قمع الفرديات أن إستحال الأفراد إلى كتل من الذرات الفردية، وكان من نتيجة إمتصاص المدن في داخل الإمبراطورية أن أصبحت الدولة مجرد وحدة ميتة لا تجمعها بالأفراد أية روابط حيّة. هذه اللحظة تقابل تاريخياً لحظة الأمبراطورية الرومانية(١).

ويرى هيجل أن هذا التعارض هو بداية الإنتقال من العالم اليوناني إلى العالم الروماني، حيث ظهرت الذات الفردية محل الفرد المواطن، وظهرت المساواة القانونية لتحل محل العلاقات القائمة بين الأخلاقيات الفردية، وهكذا فقد الفرد كل إرتباط بالمضمون الكلي العالي على الحياة الفردية الخاصة. كما تركزت كل السلطات في يد شخص واحد ـ الأمبراطور ـ ووجد الفرد نفسه منطوياً على ذاته، ومنشغلاً بمصالحه الفردية، فلم يعد ينظر إلى الدولة إلاّ على أنها مصير خارجي أو قدراً متعالياً، وكأنما هي قد إستحالت إلى واقع غريب معادٍ له. ولهذا السبب أصبح

(١) Garaudy. la Pensée de Hegel - Op. cit. P. 73, 74.

الأفراد يقدمون المصالح الفردية على المصالح الاجتماعية، وأصبح كل فرد من أفراد المجتمع الروماني قد أصبح واعياً بمصالحه الخاصة، بذاتيته الخاصة، من حيث هو فرد قائم بذاته. فقد انعدمت في هذا المجتمع شتى العلاقات الدينامية التي كانت تربط الفرد بالدولة، ولم يعد الأفراد سوى مجرد وحدات خاصة منعزلة ليس يعنيها من الحياة الاجتماعية سوى العمل على صيانة «ملكيتها الخاصة»، أي الإهتمام بالملكية الفردية.

وهكذا حينما أصبحت الإمبراطورية الرومانية مجرد دولة كبرى يحكمها فرد واحد، وتسودها قوة مطلقة وتتحكم في مصيرها قوة مستبدة، فإن الأفراد قد أصبحوا ينظرون إلى تلك الدولة على أنها عالم غريب عنهم، قائم بذاته في إستقلال تام عن إرادتهم، وبالتالي فإنهم لم يعودوا يجدون لأنفسهم أي وجود موضوعي آخر، ما عدا وجود ملكياتهم الفردية. ومن هنا فإن تحديد العلاقات القائمة بين الأفراد قد أصبح متوقفاً على إقامة علاقات بين الملكيات، ما دامت الملكيات هي الحقيقة الموضوعية أو الوجود العيني للأشخاص[١].

لقد تحول البشر إلى شخصيات «برجوازية» لا يهمها سوى مراعاة مصالحها الخاصة، والمحافظة على ملكياتها الفردية. وأما الدولة فقد أصبحت قوة خارجة عنهم، عالية عليهم، وبمثابة مصير أو قدر.

إن التعارض الذي نشأه في العالم الروماني، بين الفرد والدولة، أو بين الحرية الفردية والنظام الجماعي، سرعان ما تحول إلى تناقض حاد بين عالمين منفصلين: عالم الكلي الذي تمثله سلطة الدولة، وعالم الفرد الذي تمثله ثروة الأفراد.

ومن هنا فإن الفرد المنعزل لم يعد يتعرف على نتاج عمله في هذه القوى الخارجية، قوى السلطة والثروة، وكأن تلك القوى التي قد أنتجها بنفسه قد إغتربت عنه. وسرعان ما عمد الفرد إلى إسقاط Projection تلك القوى خارجاً عن ذاته، على شكل «حقيقة روحية» مستقلة عن العالم الواقعي، فخلق منها «عالماً روحياً» توهم أنه هو الكفيل بتوثيق العلاقة بين وعيه من جهة، وماهيته الخاصة من جهة أخرى. ولم يكن هذا الإغتراب الديني سوى المكمّل الضروري لحالة الإغتراب القانوني والإغتراب الاجتماعي بصفة عامة.

---

(١) Ibid - P. 75.

وهكذا كان اغترابAliénation الوعي الذاتي إغتراباً مزدوجاً: فكان هناك إغتراب في العلاقات الاجتماعية من جهة، وكان هناك إغتراب في صميم الوعي ذاته من جهة أخرى؛ أو كانت هناك من جهة «ماهية بلا وجود»، وكان هناك من جهة أخرى «وجود للاماهية»[1].

إن العالم الروماني هو عالم التمزق الذي يسوده الإغتراب حيث فقد أفراده كل علاقة روحية شخصية بالحياة الاجتماعية العينية.

٣ ـ عالم الروح المغترب عن ذاته ـ الحضارة أو الثقافة

يشتمل الروح المغترب عن ذاته: عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والإيمان؛ عصر التنوير في صراعه مع الخرافة؛ الحرية المطلقة والإرهاب. هذه الفترة الحضارية تمتد منذ عهد إنحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها حتى عهد قيام الثورة الفرنسية وسقوط حكم الإرهاب. هذه الفترة التاريخية من فترات الحضارة الأوروبية تمثل مرحلة هامة من مراحل الوعي الذاتي: لأنها شهدت نمواً هائلاً على المستوى السياسي، والإقتصادي، والاجتماعي، والعقلي لهذا الوعي الذاتي.

وهيجل هنا يحلل الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي إلى إغتراب الفرد وتمزقه، ومجموع هذه الأسباب التي تطرح لنا العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية الموافقة لها ما يشكل الحضارة أو الثقافة culture، أي أن الإغتراب هنا مرادف للثقافة أو الحضارة.

والحق أن ما يميز مرحلة الروح المغترب عن ذاته هو «الوعي الشقي» Conscience malheureuse الذي أصبح السمة الأساسية المميزة للروح. ولا شك أن المسيحية قد عملت على تثبيت دعائم هذا الشقاء الروحي لأنها قسمت العالم إلى عالمين: عالم الروح وعالم المادة. ولكن الإيمان المسيحي، في الوقت نفسه، قد تطلب من الفرد العمل على التوفيق بين هذين العالمين.

١ ـ هناك علاقة وثيقة بين معنى الثقافة ومعنى الإغتراب عند هيجل: بحيث أن الفرد يتسامى بنفسه إلى مستوى الوجود الكلي أو الحقيقة الجوهرية، حتى يتمكن من الإغتراب عن ذاته، وحين ينجح في تجاوز وجوده المباشر الطبيعي. ومعنى ذلك أن الثقافة عند هيجل تعني أن يعارض الفرد ذاته، وأن ينفصل عن نفسه، لكي يهتدي

---

(١) Ibid - P. 75, 76.

إلى ذاته من خلال عملية التمزق نفسها. بتعبير آخر، أن الشخصية الفردية لا يمكن أن تهتدي إلى ذاتها، إلاّ إذا خرجت عن ذاتها، بحيث تصبح كلية أو شاملة، في نفس اللحظة التي فيها تصبح غريبة عن ذاتها. لكن الإنية حين أصبحت كلية أو جوهرية، فإن الجوهر نفسه يكون قد اكتسب عن هذا الطريق طابعاً عينياً أو واقعياً، وبالتالي إستحال التنظيم السياسي والاجتماعي إلى حقيقة واقعية كانت بمثابة نتيجة لهذا الإغتراب نفسه. ولهذا فإن هذا العالم السياسي والاجتماعي لا يمثل جوهراً غريباً تماماً عن الذات الفردية، بل هو نفسه مظهر من مظاهر الثقافة، لأنه من خلق تلك الفرديات التي تغترب عن ذاتها، محققة في الخارج صميم جوهرها الموضوعي[1].

من هنا نرى أن الثقافة عند هيجل تتضمن كل ما ينتجه الإنسان، من التقنية والشعر والدين والإقتصاد والسياسة والفلسفة، أي كل أنواع النشاط التي يقوم بها الفرد حين يحاول أن يرتفع بذاته إلى مستوى الكلي، عن طريق الإغتراب عن ذاته؛ لكي يصل إلى الوجود الفعلي.

لذا فإن الإغتراب سيفضي إلى نقيضه، وهو التحرر: وذلك حين يتعرف الروح في العالم المستلب وهو عالم الحضارة على نتاج عمله. ولذلك فلا بد لهذا العالم من أن يجتاز مرحلة الإغتراب من أجل الوصول إلى مرحلة الوحدة والإتساق[2].

ويتجلى شكل الاغتراب الأساسي في التعارض بين سلطة الدولة والثروة: فإذا كانت سلطة الدولة تعبّر بطريقة مباشرة عن وحدة الأفراد، فإن الحياة الإقتصادية لا تعبّر عن هذه الوحدة إلاّ بطريقة غير مباشرة، أي من حيث لا يدري أولئك الأفراد الذين يتوهمون أنهم يعملون لذواتهم ويقومون بالإستهلاك لحسابهم الخاص وحدهم. هذا التعارض هوالمحرك الأساسي للحياة الروحية في صميم المجتمع الحديث.

٢ ـ ويربط هيجل بين موقف الذات من الدولة، وبين فكرته عن الوعي النبيل la conscience Noble والوعي الوضيع la cons. vile الوعي النبيل هو الذي يعترف بالنظام الإجتماعي القائم ويتقبل سلطة الدولة وقوة الثروة. فالوعي النبيل يحترم السلطة ويعمل على خدمة النظام الاجتماعي، وهذا الوعي مجرد مظهر لإنتصار

---

(١) Hegel - La Phén. de l'esprit. Op. cit. T. II. P. 57.

(٢) Ibid - P. 58.

الكلي على الفردي. وكأن هذا الوعي هو عبارة عن وعي الأرستقراطية المحافظة والتي تتسم بعدم الرغبة في التمرد على النظام القائم، بل أنها تتسم بطابع التوافق مع الوضع الراهن.

أما الوعي الوضيع هو الوعي الذي يرى في الدولة قوة معادية له تقهر فرديته، وهو يطيع قوانين الدولة وتعاليمها مضطراً، بينما هو، في الحقيقة، يضمر الثورة أو التمرد.

فالوعي الوضيع هو وعي متمرد، ساخط لا يرضى عن وضعه القائم. ولذا فهو يرفض السلطة والثروة، ويكشف بذلك عن زيف عملية الإغتراب عن الذات في هذا العالم المخادع القائم على سلطة الدولة، وقوة المال، وسيطرة الدين.

ويرى هيجل أن الوعي الوضيع هو الذي يمثل حقيقة الوعي النبيل لأنه يمثل سلب ونفي الوضع القائم؛ والجدل الذي نلتقي به هنا عند هيجل بين الوعي النبيل والوعي الوضيع، هو يشبه جدل «السيد» و «العبد»، فالعبد هو الذي يمثل حقيقة السيد، لأنه بكونه عبداً يجعل الآخر سيداً، والسيد في احتياجه لعمل العبد هو في حقيقة الأمر عبد، كذلك نرى أن الوعي الوضيع هو في الحقيقة وعي نبيل[1] لأنه يفضح زيف الإغتراب عن الذات، بينما يحاول الوعي النبيل أن يقدم المظهر الكلي لوعيه، فيستخدم الأدوات الثقافية مثل اللغة لتأكيد سيادته، وحتى التغير الذي قامت به الإرستقراطية الممثلة للوعي النبيل من الإقطاع إلى الملكية هو مشكلة ثقافة، لكي تحمي مصالحها من المتمردين.

هذا الدور الذي قامت به الإرستقراطية لكي يحل محلها طبقة جديدة بعد انتهاء نظام الإقطاع وظهور الملكية الذي كشف عن مجموعة من التناقضات الأساسية، أدّى إلى ظهور حالة من الفساد في المجتمع. فإذا كان النظام القديم يرتكز على التمييز بين الوعي النبيل والوعي الوضيع، حيث كانت طبقة النبلاء تكرس نفسها لخدمة الدولة، فإنه في النظام الجديد قد تخلت هذه الطبقة عن دورها، وأصبحت تسعى للقوة الحقيقية وهي المال والثروة، بدلاً من السعي نحو سلطة الدولة، ولم يعد الملك سوى مظهر فقط، والسلطة الحقيقية في الثروة. وبالتالي تصير الثروة الخير الوحيد الذي يسعى إليه. ويصير الوعي النبيل، في الواقع، ما كان عليه الوعي الوضيع، فلا يعود لهذه القيم إلاّ معنى صوري، ورغم أنها باقية، إلاّ أنها لم تسكنها

---

(١) هيبوليت جان ـ دراسات في ماركس وهيجل ـ مرجع سابق ـ ص ٥٧.

أي حقيقة بعد، أنها زينة فقط ينشأ خلفها عالم جديد.[1].

وتلعب اللغة في عالم الثقافة دوراً كبيراً، فحين يسود المال والثروة، ويصبح جدل الثروة لا يتعلق بالعمل أو الإنتاج وإنما بشرط المتعة، فإن الفرد يسعى للثروة دون أن يراعي مصلحة الكل الاجتماعي، ولذلك فهو يستخدم اللغة، لأنها تمنح الثروة الشعور بماهيتها، وبذلك تصبح طريقتها هي لغة التملق والنفاق، وشتى مظاهر الزيف الاجتماعي، في سبيل الظفر بالخطوة لدى الحاكم، والحصول، بالتالي، على المزيد من الإمتيازات، لقد جاءت لغة التملق فعملت على تحويل مهمة النبلاء من «بطولة الخدمة» إلى بطولة النفاق[2]. ويؤدي ذلك الفساد إلى الشعور بالتمزق والتفسخ.

ويبيّن هيجل دور «الثراء» في تعميق إحساس الفرد بالإغتراب عن ذاته، من حيث أن المال أو الثروة عامل أساسي في تمزق الروح، لأن «الإنية» التي تحيل كل وجودها إلى مجرد حقيقة إقتصادية لا بد من أن تجد نفسها، في نهاية الأمر، مجرد «شيء»، وهنا تكمن المأساة الحقيقية للفرد في الإغتراب عن ذاته.

وقد وجد هيجل في رواية «ديدرو» ـ ابن أخ رامو ـ تعبيراً صادقاً عن هذا الشعور الممزق. فقد كان «رامو» يحيا في ثراء من العيش من خلال تقربه لإحدى العائلات الثرية، ولكنه شعر أن هذا الثراء أفقده استقلاله الذاتي وجعله في عالم لم تعد فيه أدنى حقيقة لمفهوم الخير أو الشر، بل يسوده النفاق والطمع، والسعي اللاهث وراء الثروة، والرغبة العارمة في ممارسة القوة.

ولهذا تمرد على الأسرة الثرية واستعاد استقلاله، ولكنه فقد تعاطف الأسرة التي كانت تنفق عليه، لأنه فنان مثقف.

ويرى هيجل أن لغة الروح التي تفصح عن بطلان هذا العالم وفساده هي لغة التمزق، فهي تكشف عن حقيقة هذا الفساد، وحقيقة المجتمع الذي فقد إحترامه لنفسه. لقد أدت لغة التمزق إلى إكتشاف حقيقة روحية هامة، وهي بطلان الحضارة وزيف الثقافة السائدة في المجتمع.

وقد إرتأى بعض الفلاسفة من واقعة إنحلال الثقافة أو فساد الحضارة العودة إلى الطبيعة. ولكن هيجل ينتقد الحلول المطروحة للخروج من حالة فساد الحضارة

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٦٢.

(٢) Hegel - La Phén. de l'esprit. Op. cit. T. II. P. 71.

بالعودة إلى الطبيعة. وهو يرى بأن تجاوز الفكر لهذه المرحلة الروحية القائمة على الفوضى والفساد من أجل بلوغ درجة أعلى من الثقافة، ترتد فيها الروح إلى ذاتها، لكي تكتسب درجة أسمى من الوعي والحرية[1].

لكن ما هي الطرق التي طرحتها الفلسفة للخروج من هذه الحضارة الفاسدة؟

٣ ـ إن لغة التمزق هذه تطبع النضالات الإيديولوجية الممهدة للثورة التي خاضها فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا، إنها نضالات عصر التنوير.

إن الروح حينما وجدت نفسها مضطرة إلى تجاوز مرحلة التمزق، فإنها وجدت نفسها أمام طريقين للخروج من هذه الحالة.

فهي إما أن تسلك طريق «الإيمان» الذي يفرض عليها نوعاً من الهروب من هذا العالم حتى يكون في وسعها الإهتداء إلى وحدة حقيقية مع ماهيتها الخاصة، أو لا بد من أن تسلك طريق «التعقل»، ويتمثل في فلسفة التنوير، الذي تستطيع معه أن تكتشف الطابع الكلي للثقافة البشرية، بحيث تقضي على كل مضمون جزئي قد يوّلد لديها الإحساس بالإغتراب عن الذات.

وقد صور هيجل الصراع الإيديولوجي بين فلسفة التنوير وبين دعاة الإيمان الديني. وعلى الرغم من أن الخصم الرئيسي لحركة التنوير هو الإيمان الديني، إلاّ أن هيجل يلمح نقطة تلاقٍ تجمع بينهما: أن هذين الخصمين، الإيمان وحركة التنوير، يتلاقيان في «النقد المدمّر» الذي يهدف إلى الكشف عن بطلان هذا العالم.

فدعاة الإيمان الديني دعوا للهروب من الواقع إلى حقيقة متعالية مفارقة، أي دعوا إلى الإلتجاء إلى «عالم آخر» يعلو على هذا العالم الواقعي. بينما نجد فلسفة التنوير ترى أنه لا بد من تعقل الواقع ورفض الدين والأوهام الدينية، وتحقيق العدالة والمساواة، وعلى ذلك فهم ينظرون للإتجاه الديني على أنه يكشف في عالماً لا عقلاني، ولذلك طالبوا بعودة الإنسان إلى ذاته من جديد ليكون سيد مصيره، والتخلص من كل الجوانب غير العقلانية في الإنسان. فالفلسفة التنويرية هي على حق حين تأخذ على الإيمان الديني قوله بوجود عالم مفارق مستقل عن كل وعي. والحق أن هذه الماهية المطلقة التي يقول بها دعاة الإيمان الديني ليست سوى صميم وعيهم الخاص، بمعنى أنها نتاج قد إستحدثه الوعي البشري نفسه. وهذا هو السبب

---

(١) Ibid - P. 82.

في أن فلاسفة التنوير قد وجدوا في فكرة «الله» مجرد خطأ عقلي أو مجرد خرافة شعرية قد إبتكرها خيال بشري جامح[١].

وعلى الرغم من نقد هيجل لفلسفة التنوير في رفض الدين ـ لأن فلاسفة التنوير لم يروا في الدين إلاّ أسطورة خرافية إبتدعها رجال الدين أو الأكليروس لتضليل الناس لحساب الحاكم المستبد ـ لأنه يرى أن للدين ضرورة، لأن لديه مضموناً حقيقياً، وهو صورة من صور الوعي بالذات؛ لكن هيجل يرى أن فلسفة التنوير كانت مرحلة ضرورية من مراحل التطور الجدلي للروح في سعيها نحو بلوغ الوعي الشامل والكلي بذاتها، لأنها في نقدها للدين قد قضت على الخرافات والعبادات الوثنية، وحررته من الطابع اللاعقلي، وساهمت في تحرير البشر أيضاً عن طريق المساواة، وأصبح المواطن الحرّ هو الذي يجد نفسه في الإرادة العامة، ولذلك يطيع الإنسان القانون الذي فرضه على نفسه بنفسه بدلاً من أن يطيع اندفاعاته الخاصة، وهذا معناه إرتفاع الحرية المطلقة وسيادتها دون أن يكون في قدرة أية قوة أن تجابهها بمقاومة، لأنها حرية الشعب، أو حرية الكل[٢].

ويأخذ هيجل على فلسفة التنوير أنها لم تنجح في إدراك المضمون الحقيقي للدين، وبالتالي بقيت عاجزة عن فهم الوعي الموجود لدى الإنسان في إدراك لا نهائية وجوده، وردت كل شيء إلى تأمل نفعي مادي ـ أي أن العلاقة الوحيدة التي تجمع بين البشر هي علاقة المنفعة المتبادلة ـ ورغم ذلك يرى هيجل أن إنتشار أفكار التنوير عبر الهيكل الإجتماعي، والصراع الفلسفي مع الإتجاهات الأخرى كانت عناصر أساسية في الإعداد للثورة الفرنسية والتمهيد لها. إن الثورة الفرنسية هي النتيجة الحتمية للدعوة الفكرية التي نادت بها فلسفة التنوير حين نادت بإسقاط نظم الماضي القديمة ومذاهبه الموروثة البالية، من أجل إرجاع كل شيء إلى العقل والأخذ بمبدأ الحرية المطلقة. ولم تكن المناداة بالحرية المطلقة سوى التعبير عن قيام «عالم جديد» إنساني يتجلى فيه يقين الفكر الذي يعرف نفسه باعتباره «موجوداً في ذاته ولذاته»[٣].

لكن الثورة الفرنسية لم تستطع عن طريق فهمها القاصر للحرية المطلقة سوى أن تستحيل إلى «عملية سلبية محضة إتخذت طابعاً جنونياً تجلى على شكل هياج

---

(١) Ibid - P. 101.

(٢) هيبوليت جان ـ دراسات في ماركس وهيجل ـ مرجع سابق ـ ص ٧٣.

(٣) Hegel - La Phén. de l'esprit. Op. cit. T. II P. 130.

هدام»[1]. لقد عجزت الثورة الفرنسية عن فهم التناقض بين الإرادة العامة والإرادة الفردية. فالحرية المطلقة لسلطة الدولة، أفضى بها إلى تأكيد ذاتها بإعتبارها كليات، وعملت على نفي وسلب الفردية، مما أدى إلى السلب دون توسط. ومن هنا فإن العملية التي تضطلع بها مثل هذه الحرية المطلقة إنما هي عملية الإفناء أو القضاء على الآخرين. ولذلك تحولت الحرية على يد الحكومة إلى «إرهاب» Terreur، ولذلك بدلاً من تحقيق الديمقراطية، أصبحت الثورة الفرنسية هي النظام الإستبدادي، لأنها أذابت كلياً الإنسان الفردي الخاص في المواطن. إن الروح، قلقاً ومضطرباً تحت وطأة الخوف من «السيد المطلق»، الموت، ولذلك كان لا بد للروح من الإرتداد إلى ذاتها من أجل تعمق حياتها الروحية. ومن هنا فقد أدركت الذات ضرورة التخلي عن «الوجود المباشر» من أجل الإحتماء بالمعرفة الموجودة لديها عن ذاتها والتعرف على ذاتها من خلال الإرادة الكلية الكامنة في أعماق وجودها.

إن فشل الثورة الفرنسية ـ الذي عمل على ظهور الإصلاح السياسي والاجتماعي وحكم نابليون ـ هو الذي أثبت بطريقة جدلية تاريخية ضرورة تجاوز مرحلة الوجود المباشر، وأهمية العمل على إدماج مرحلة «الإغتراب عن الذات» في صميم عملية التحرر[2] أي لا بد من تجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة الروح المتيقن من ذاته، التي ستكون بمثابة المركب الذي يجمع بين الروح المباشر وبين الروح المغترب عن ذاته.

٤ ـ الروح المتيقّن من ذاته

والواقع أن الروح المتيقن من ذاته L'esprit certain de soi-même ليس إلاّ روحاً تسامى بذاته إلى مستوى يعلو على الروح الموضوعي، فأصبح بمثابة «معرفة بالذات». ويرى هيجل أن الروح لا تصل إلى هذه المرحلة إلاّ بعد أن تجتاز مرحلة هامة من مراحل «الذاتية» وهي النظرة الإخلاقية إلى الكون.

فإذا كانت الروح في المرحلة السابقة جوهراً خارجاً عن ذاته، فإنها في هذه المرحلة تحمل هذا الجوهر في ذاتها، بمعنى أن الجوهر (الكل الاجتماعي) لم يعد غريباً عن الذات، وإنما جزء من صميم جوهرها بحيث يصبح واجباً محضاً[3].

---

(١) Ibid - P. 135.

(٢) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P. 81.

(٣) Hegel - La Phén de l'esprit. Op. cit. T. II P. 142.

إن هيجل أخذ على التصور الأخلاقي للعالم عند كانط أنه لم يستطع أن يحّل التناقض الرئيسي بين الإنسان والعالم، وأنه لم يقدم سوى صورة خيالية لوعي أخلاقي، دون أن ينجح في إظهار العلاقة الحقيقية التي تجمع بين هذا الوعي من جهة وبين العالم الواقعي من جهة أخرى.

ولما كان هدف هيجل من وراء دراسته الجدلية هو البرهنة على أن الحقيقة ليست مجرد جوهر، بل هي أيضاً ذات، فإنه يحاول الكشف عن أن الإنسان في هذه المرحلة يخلق تاريخه الخاص، أي ذاتاً إستطاعت أن تستوعب «الكلي» نفسه في باطنها بإعتباره الحقيقة الوجدانية العاملة فيها.

إن الروح في هذه المرحلة لم يعد يعرف شيئاً يعلو على يقينه الباطني أو اقتناعه الذاتي، وتحلله من كل واجب يمكن أن يطلق عليه، إسم القانون، لأنه أصبح يمتلك قوة اليقين الذاتي التي جعلته حراً ومستقلاً، ولذلك فالروح قد أصبح الآن هو «الذات البشرية» التي تخلق تاريخها الخاص، فالكلي هنا ليس شيئاً خارجياً عنها، بل أصبحت تحمل الكون نفسه في ذاتها وتستوعبه في باطنها. ومعنى هذا أن الروح قد أصبح هو «الذات الحرة» نفسها[١].

ويتحدث هيجل هنا عن الوعي الخيّر أو الضمير الطيبbonne Conscience فيقدم لنا وعياً أخلاقياً جديداً يعرف ما هو مضمون فرديته، وهذا يعني أننا هنا أزاء ذات أخلاقي قد إرتد إلى ذاته فأصبح روحاً عينياً إستطاع أن يتجاوز كل فصل بين الوجود في الذات، والوجود الفعلي في العالم الخارجي؛ ومن هنا فإن هذا الروح في وحدته المباشرة «ماهية أخلاقية» هي في سبيل التحقق، كما أن «الفعل» الذي يصدر عنه هو بطريقة مباشرة صورة أخلاقية عينية[٢]. ومن هنا فإن عملية تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي قد أصبحت مهمة شخصية لا تنفصل عن عملية تحقيق الذات أو الفردية. فالإنية ذات تاريخية تحيا في صميم العالم، ولكنها في الوقت نفسه ذات متيقنة من نفسها، واثقة من معرفتها، لأنها ذات عاملة تعرف وتعمل على نحو مباشر ما هو حق في صميم الواقع العيني[٣]. فالإنية قد أصبحت وجوداً فعلياً وحقيقة واقعية. ولا شك أن الذات العاملة حين تجمع في صميم فرديتها، بين الواجب المحض والوجود الفعلي، فإنها ترتد بذلك إلى الحضرة المباشرة للعالم الأخلاقي.

---

(١) إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٧٦.

(٢) Hegel - La Phén. de l'esprit. Op. cit. T. II P. 171.

(٣) Ibid - P. 173.

ومعنى هذا أن «الذات المتيقنة من نفسها» لا تتردد في إختيار ما ينبغي عمله، وبالتالي فإنها ستعمل بهداية من ضميرها. فما يميز الإنية المقترنة بالوعي الخيّر إنما هو الفعل الصادر عن إقتناع ذاتي أو التصميم الحرّ النابع عن قرار شخصي.

لكن العقبة التي تحول دون الوصول إلى هذه المرحلة هي الأخلاق الكانطية التي تؤدي إلى «الذات الجمالية» أو «النفس الجميلة»، ومعنى ذلك تلك النفس التي تجد في جمال مشاعرها أداة للتوفيق بين الواجب والسعادة، وتحاول أن توحّد بينهما، ولكن هذه الوحدة تنفي الواجب والأخلاق معاً، لأنها تنطلق من تناقض أساسي في فكر كانط: وهو أن الذات لا يمكن أن تدرك الواقع لأنه «الشيء في ذاته»، أي جوهر لا يمكن معرفته، وبالتالي تنأى بنفسها عن تعقل الواقع والتوحّد به. ولذلك فالنفس الجميلة مشغولة بذاتها، رافضة الإقدام على أي فعل للحفاظ على طهارتها الباطنية، ولأن الفعل الحقيقي يتطلب من الذات التخلص من الإهتمام الزائد بنفسها. ولذلك تكتفي النفس الجميلة بالحكم على الآخرين، وانتقاد أفعالهم دون محاولة القيام بأي فعل.

إن هيجل ينتقد النفس الجميلة التي تتسم بطابع تأملي صرف، ولأنها عاجزة عن الخروج عن ذاتها، ولم يعد في وسعها أن تحول فكرها إلى وجود. فليست النفس الجميلة سوى هروب من القدر، ورفض للعمل في نطاق العالم، وهذا ما يفضي إلى فقدان تام للذات.[١]

ويرى هيجل أن ما ينقص الوعي الذاتي في مرحلة النفس الجميلة هو القدرة على إغتراب الذات كضرورة لتجاوز وسلب الحالة الراهنة للأنا، إلى مرحلة أعمق وأكثر كلية.

وينتقل هيجل إلى نوع جديد من الصراع بين النفس الجميلة والوعي الآثم، أو بين اللامتناهي والمتناهي. وهيجل يبدأ هذه المرحلة الجديدة من مراحل جدله بالحديث عن الوعي الآثم: فالذات المتناهية تشعر في تحديثها وتعيّنها الفردي بوجود الشر الأصلي الكامن في صميم وجودها، ولذلك تشعر بالخطيئة والشعور بالإثم، والنفس الجميلة حين تدين الوعي الآثم، فإنها تقع في شر أخلاقي أفدح، لأنها ذات تعبّر عن نفسها باللغة دون أي سلوك أو فعل حقيقي، وتصدر قرارات بالإدانة فقط؛ بينما الوعي الآثم يشعر بالمضمون الجزئي لأفعاله الفردية، ويسعى لإعتراف الآخرين

---

(١) Ibid - P. 187, 189 - 193.

بأفعاله، فيسعى للتعرف على ذاته من خلال الضمير الحاكم أو الوعي الحاكم، ويعترف بإثمه ويسعى نحو التصالح مع الضمير الآخر. ولا شك في أن إقراره بذنبه هو إعتراف من جانبه بوجود إستمرار أو إتصال بين ذاته، وذات ذلك الضمير الآخر[١].

ولذلك فالوعي الآثم حين يعترف بخطيئته، فإنه يطرح «وجوده من أجل ذاته»، الذي كان يتسم بالعزلة والإنفصال، لكي يضع ذاته فيما وراء ذلك الوجود الجزئي المتعّين. ويقدم الوعي الحاكم المغفرة للوعي الآثم، حيث تتحقق «الوحدة المتبادلة» بينهما، وهذا يعني التطابق بين المعرفة الخالصة بالذات من حيث هي ماهية كلية، والمعرفة الخالصة بالذات من حيث هي ذات فردية. ومعنى هذا أنه لا قيام للوعي بالذات إلاّ من خلال إعتراف الآخرين بالذات، هذا الإعتراف هو الواسطة الضرورية التي لا بد منها لتحقيق الوجود الروحي العيني. إن الحياة الحقيقية للروح لا تكمن في السقطات والصراعات نفسها، بل هي تكمن في عملية تجاوز تلك السقطات.

وإذا كان الوعي الآثم يسعى لإعتراف الآخرين به وبأفعاله، فإن هذا لا يتم إلاّ عن طريق اللغة، لأنه يستطيع من خلال لغة الإقتناع أن يتحول إلى وعي كلي شامل، فاللغة هي أداة لإقناع الآخرين بما لدينا من إعتقاد ذاتي. أن التعبير المكافىء للذات المتيقنة من ذاتها، يكون بمعرفة الفعل من قبل الذات الفاعلة، وهي تلك المعرفة التي تكتسب طابعاً موضوعياً من خلال اللغة. فاللغة هي الأداة الكفيلة بتحويل الذات المتيقنة من ذاتها في صميم اعتقادها الباطني إلى ذات كلية[٢].

وهكذا يخلص هيجل إلى القول بأن الأنا لا تصبح في النهاية متطابقة مع ذاتها إلاّ عبر التناقض والصراع الذي يستحيل في نهاية المطاف إلى توافق.

هذا التصور الهيجلي للحضارة يرتكز على الفكرة الأساسية التي طرحتها «ظاهريات الروح»، هي أنه كل ما في الحياة الإجتماعية هو من صنع الإنسان، من نتاج عمله وفكره ونضالاته؛ وما من شيء في هذا العالم خارج متناول عقل الإنسان[٣]. كما يبيّن التصور الهيجلي أيضاً أن المؤسسات التي خلقها الإنسان، والثروات، والدولة، تظهر له كأشياء، لا كمنتوج، بل كمُعطى، وهذا ما يتكشف في عملية

(١) Ibid - P. 193, 195, 198.

(٢) Ibid - P. 185.

(٣) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P. 89.

الإغتراب. لذلك فإن حرية الإنسان قوامها التغلب على هذا الإغتراب. فالإنسان حرّ حين يكون في العالم، أي حين يتعرف في عالم الإنسان على عمله؛ والحرية الحقة لا بد أن تتحقق في المجتمع وليس خارجه.

وما التاريخ إلاّ تاريخ هذا التحرر للإنسان، الذي ينتزع نفسه من مباشرية الطبيعة، والذي يناضل ضد الإستلاب أو الإغتراب ويتغلب عليه حين تكون الفكرة شيئاً واحداً والواقع.

لقد طرح هيجل فلسفته في الحضارة ـ في ظاهريات الروح ـ من خلال تحليله لبناء الذاتية الأوروبية وتاريخها منذ اليونان حتى العصر الحديث، وقد تضمن هذا نقداً تحليلياً للإتجاهات الثقافية والفكرية والأخلاقية المعاصرة لكل مرحلة من المراحل التاريخية التي تقوم عليها الحضارة المعينة.

غير أن فلسفة التاريخ عند هيجل لا تقتصر على أوروبا فحسب، وإنما تدرس التاريخ العالمي، أي تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري.

٤ ـ التاريخ العالمي ـ تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري

كان مفهوم فلسفة التاريخ تناول الحقائق التاريخية ومحاولة الكشف عن الغاية التي ترمي إلى تحقيقها الحركة التاريخية.

وكانت هذه المشكلة التي تناولها الفلاسفة بالتحليل قديمة جداً ولها إتصال وثيق بالمعتقدات الدينية. تحرص النظرة الدينية على تسويغ طرائق العناية الإلهية في تدبيرها للكون وإظهار الحكمة الإلهية من خلال الحوادث والوقائع التي تجري في العالم. لقد حاول الفلاسفة إظهار العناية الإلهية في الحركة التاريخية من أجل مواجهة مشكلة وجود الشر في الوجود. وقد حاول فلاسفة التنوير أن يثبتوا أن الشقاء الذي تعانيه الإنسانية وما يلم بها في حياتها الدنيوية من الكوارث والمصائب إنما يمهّد الطريق لمستقبل أفضل؛ فقد تعرف البشرية فترات رخاء ثم شقاء، ولكن الفكر البشري لا يتوقف إطلاقاً عن التقدم، فمكاسب الفكر البشري خلال العصور السابقة أصبحت قادرة على ضمان إستمرار التقدم غير المحدود للبشرية.

وقد كان هيجل أشد الفلاسفة في القرن التاسع عشر تأثيراً في التفكير التاريخي. وقد كانت المشكلة الجوهرية التي شغلت تفكيره هي مسألة الحياة الإنسانية، الوجود الإنساني في تاريخه المحتدم بالصراع والتمزق والشقاء الذي يعكس نتائجه على أحداثه ووقائعه المتغيرة، حيث يتطابق الفكر مع الواقع.

١ ـ العقل في التاريخ

فلسفة التاريخ عند هيجل هي الصورة المنطقية لفلسفته العامة حيث تحقق الفكرة ذاتها في المجتمع الإنساني بإتساق الفكر مع الواقع وإتحاده معه إتحاداً يبدو فيه العقل مسيطراً على العالم متحكماً في تطوره ومحدداً له. فالفكر المطلق في تطوره هو الذي يصنع التاريخ الذي يسفر في أحداثه عن العوامل الأساسية للمراحل التي يجتازها الفكر ولا يعدو كونه إنعكاساً لحركته. ويمكن تلمس هذا الفكر المشبع بالعلم والأخلاق والدين والفلسفة من خلال تطوره الجدلي في الحياة الإنسانية. فالحياة الإنسانية لا تتطور بشكل عفوي بل هي تعبير عن حركة عقلية يتحد فيها الفكر والواقع معاً.

لقد كان همّ هيجل هو تفسير التاريخ تفسيراً فلسفياً يكشف عن المعقولية الكامنة في الحركة التاريخية الشاملة. فالحركة الجدلية تتقدم وتتطور في مجال التجربة الإنسانية وتبلغ كمالها فيها بالإتحاد الوثيق بين الفكر والواقع. وفلسفة التاريخ تعرض المضمون التاريخي للعقل.

يرى هيجل أن «العقل سيد العالم»[1]. فالعقل هو الذي يحكم العالم ويحدّد تطوره، وبالتالي، فإن تاريخ العالم يمثل حركة عقلانية. هذا الفرض هو المحور الرئيسي في فلسفة التاريخ عند هيجل.

لقد احتل مفهوم العقل مكانة مركزية في فلسفات التنوير من حيث هو القوة المحركة للتاريخ والتقدم الإنساني. فقد إتخذت فلسفات القرن الثامن عشر موقفاً تفاؤلياً من العالم، فقد استطاعت فلسفة التنوير إبراز مفهوم التقدم في التاريخ، وجعلت المستقبل هو غاية التقدم. لقد تركز المحور الأساسي للتقدم على مستقبل البشرية، وبالتالي فإن فلسفة التاريخ أصبحت فلسفة مستقبلية هدفها هو رؤية المستقبل، وهي مرحلة «العصر الذهبي للإنسانية».

لقد كان مفهوم التقدم سلاحاً ماضياً يوجه نقده الحاد إلى نظام إجتماعي عقيم، هو النظام الإقطاعي، وقد استخدمت الطبقة الإجتماعية الصاعدة مفهوم التقدم كأداة لتفسير التاريخ الماضي للبشرية على أنه التاريخ الممهد لعصر جديد وعالم جديد يسود فيه العقل. وهكذا تصور فلاسفة التنوير أنه عندما تصل الطبقة الجديدة،

---

(١) Hegel - Leçons sur la Phil. de l’histoire - Op. cit. P. 22.

البرجوازية، إلى تشكيل العالم وفقاً لتصورها الخاص وقواها الذاتية، فسوف تنتقل البشرية إلى عصرها الذهبي، وبالتالي يصبح الإنسان قادراً على التقدم المادي والعقلي؛ هذا التقدم يجعل الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، ويبدأ بذلك التاريخ الحقيقي للإنسانية.

ففكرة التقدم قد فسرت الوقائع التاريخية على أنها معالم على الطريق المؤدي بالإنسان إلى العقل.

ويرى هيجل أن الوجود الحق هو العقل الذي يصل إلى التحقق في الوجود الإنساني، ويحدث هذا التحقق في التاريخ. والذات الفاعلة في التاريخ هي الروح.

والفكر في الحقيقة جوهري للإنسان، وهو أساس الشمولية. فالفكر يرتفع بالناس إلى ما فوق التحديدات أو التعينات الجزئية. هذه الشمولية تميز العالم التاريخي الذي تتكشف فيه حياة الإنسان. والتاريخ، بوصفه تاريخ الذات المفكرة، هو تاريخ عالمي. وماهية هذه الكلية هي الروح، كما أن «ماهية الروح هي الحرية... فالفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلاّ بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلاّ وسيلة لبلوغ الحرية، وكلها تبحث عن الحرية وتؤدي إليها هي وحدها»[1]. فالعقل يكون حراً عندما يستحوذ على العالم ويعرفه بوصفه ملكاً له. ولذلك فإن مراحل التاريخ هي مراحل ضرورية في تحقيق شكل الحرية الخاص بالتاريخ.

وبناء على ذلك يمكن القول أن التاريخ هو مظهر للروح، وهي تتعرف ما هو موجود فيها بالقوة.

وكما تحمل البذرة كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها، كذلك الآثار الأولى للروح تتضمن تاريخها جميعه. وشعوب الشرق في رأي هيجل، لم يصلوا إلى معرفة أن الحرية للجميع، ورأوا أن الحرية تتمثل في فرد، والحرية في مثل هذه الحالة تكون عرضة للنزوات والجموح؛ ولم يظهر الشعور بالحرية إلاّ عند الأغريق، ولذلك كانوا أحراراً، ولكن الأغريق والرومان رأوا أن الحرية تكون مقصورة على البعض ولا تشمل البشر جميعهم، ولذلك كان نظام العبودية سائداً في بلاد اليونان، وقد أدى ذلك إلى ضرر بليغ في الحرية. لكن وحدها الأمم الألمانية، تحت تأثير المسيحية، كانوا أول شعوب أدركوا أن الحرية للناس جميعاً، وأن الحرية هي جوهر

---

(١) Ibid - P. 27.

الروح، وقد ظهر هذا الشعور مقترناً بالدين، ولكن جعل الحرية من المبادىء التي يؤخذ بها كان يستلزم حركة تثقيف عميقة طويلة المدى، ومما يثبت ذلك أن نظام العبودية لم يختف حين ظهرت المسيحية. «وليس تاريخ العالم إلاّ تقدم الوعي بالحرية»[1].

إن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي، لا الفرد، ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعي الذاتي للحرية، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله.

ومع ذلك فإن أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة، وتقنعنا بأن هذه الحاجات والإنفعالات والمصالح هي التي تحركهم[2]. وتفسير التاريخ وفق هذا التصور يعني تصوير إنفعالات البشرية، وعبقريتها، وقواها الفعالة[3].

لا يشك هيجل في أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي القوة المحركة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ.

ومع ذلك فهناك شيء آخر يؤكد ذاته، هو العقل التاريخي. فالأفراد يشجعون على تقدم العقل في سعيهم إلى تحقيق مصالحهم وإشباع نزواتهم، أي أنهم يؤدون بذلك مهمة كلية تساعد على تحقيق الحرية، وتشييد بناء المجتمع، وتوطيد أركان النظام والعدالة، أي أنهم يحققون شيئاً لم يخطر لهم على بال، وكأنه يتجاوز نطاق تفكيرهم. ويبدو ذلك واضحاً في الدور التاريخي الذي تلعبه الشخصيات التاريخية البارزة في تاريخ العالم، أن «يوليوس قيصر» كان يخشى أن يفقد مكانته وتتلاشى سيطرته، فعمل على دعم نفوذه، ومكنته إنتصاراته من بسط سيادته على أنحاء الأمبراطورية، وأن يكون حاكماً أوتوقراطياً، وكان العصر ناضجاً لقبول هذا النظام، واستساغة هذا التحول في نظام الحكم الروماني. ولذلك لم يكن الأمر مجرد كسب شخصي لقيصر، وإنما حقق قيصر خلال سعيه وراء مصلحته الخاصة، والصراع من أجل القوة ما كانت تتطلع إليه روح العصر ويستلزمه الموقف التاريخي، لقد حقق قيصر «مصيراً ضرورياً في تاريخ روما والعالم». فعن طريق أفعاله، حقق شكلاً أعلى، وأكثر عقلانية، من أشكال تنظيم الدولة[4]. وهذا هو الدور الذي يقوم به أبطال التاريخ في شتى العصور ومختلف المواقف، وهؤلاء الأبطال لا يدركون

---

(١) Ibid - P. 28.　(٢) Ibid - P. 29.　(٣) Ibid - P. 25.　(٤) Ibid - P. 35.

الفكرة العامة التي يعملون على تحقيق رغبتها دون أن يشعروا، ولكنهم بالرغم من ذلك كانوا رجالاً عرفوا مطالب عصرهم، وعملوا على تلبية هذه المطالب، وبذلوا كل جهودهم من أجل تحقيقها. وهكذا فإن هناك مبدأ كلياً كامناً في الأهداف الجزئية للأفراد، وهو مبدأ كلي لأنه مرحلة ضرورية في تطور الحقيقة. ويبدو الأمر كما لو كانت الروح تستخدم الأفراد، دون وعي منهم، أداة لها[1].

غير أن العملية التي يمارس بها العقل فاعليته من خلال الأفراد لا تحدث بضرورة طبيعية، فهناك فترات طويلة في التاريخ يبدو فيها أن التطور قد انقطع، كما أن هناك فترات من التراجع تتناوب مع فترات التقدم المطرد. وحين يحدث هذا الإنتكاس فإنه يكون جزءاً من جدل التغير الإجتماعي. فكل عقبة في طريق الحرية يمكن تذليلها، إذا ما بذلت الإنسانية الواعية بذاتها الجهود اللازمة.

إن القانون الكلي للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية، بل هو تقدم في «الوعي الذاتي للحرية». وهذا يعني أن القوانين التاريخية لا تنبثق إلاّ من ممارسة الإنسان الواعية، ولا تتحقق إلاّ فيه وبنشاطه الفعّال. ويتوقف كل تقدم على قدرة الإنسان على فهم وإدراك الإتجاه التاريخي الكلي للعقل، وعلى قواه وجهوده التي يبذلها في سبيل تحقيق التقدم.

لكن من هو الفاعل الحقيقي في التاريخ؟

ليس الأفراد إلاّ وسائط لتحقيق التاريخ، فوعيهم تتحكم فيه مصالحهم الخاصة؛ غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق المصالح الخاصة، فأفعالهم تخلق أشكالاً جديدة للحياة. هؤلاء الأفراد هم أبطال التاريخ العالمي، كالإسكندر، وقيصر، ونابليون[2]. حقاً أن أفعالهم تنبثق من مصالح شخصية، لكن هذه المصالح تتوحد مع المصلحة الكلية. هؤلاء الرجال يصوغون تقدم التاريخ ويتحكمون فيه. هؤلاء الأفراد التاريخيون هم رجال عصر تنشأ فيه منازعات هائلة، بين «الواجبات والقوانين والحقوق القائمة، المعترف بها، وبين تلك الإمكانات التي تتعارض مع النظام الثابت، والتي تزعزع أسسه ووجوده، بل تهدمها». هذه الإمكانات تبدو للفرد التاريخي في صورة إختيار متاح لقدرته الخاصة، ولكنها تنطوي على «مبدأ كلي»، من حيث أنها هي إختيار شكل أعلى للحياة، نضج داخل النظام القائم. وهكذا فإن الأفراد التاريخيين قد إستبقوا الخطوة التالية الضرورية للتقدم، التي كان يتعين على

---

(1) Ibid - P. 35.

(2) Ibid - P. 36.

عالمهم إتخاذها. فالموضوع الذي كانوا يرغبونه ويناضلون من أجله هو نفس «حقيقة عصرهم وعالمهم». والأساس الذي إنبنى عليه سلوكهم هو الوعي «بمقتضيات العصر»، وبما أصبح ناضجاً للنمو والتطور»(١). ومع ذلك فإن رجال التاريخ هؤلاء ليسوا إلاّ منفذي إرادة التاريخ، أو «وسطاء الروح العالمية»، وهم ضحايا ضرورة أعلى، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم ليسوا إلاّ أدوات للتقدم التاريخي.

فالموضوع الحقيقي للتاريخ هو الروح العالمية Esprit Universel، وحقيقة هذه الروح تكمن في تلك الأفعال والإتجاهات والجهود التي تتجسد فيها مصلحة الحرية والعقل، وهي تسلك من خلال هذه الوسائط. وهكذا فإن قانون التاريخ، الذي تمثله الروح العالمية، يمارس تأثيره في الأفراد وهو كامن في الخلف. فالتغيرات التاريخية ما هي إلاّ نتائج ضرورية لقوى تاريخية موضوعية.

إن سيادة الروح العالمية تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ، وحين تكون هذه القوى مجهولة، فإنها تجلب من ورائها البؤس والدمار. عندئذٍ يبدو التاريخ وكأنه «المذبح الذي تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد»(٢).

ويشيد هيجل بتضحية الأفراد وبالسعادة التي تنجم عنها، وهو يطلق عليها إسم «دهاء العقل» artifice de la raison. وعلى الرغم من أن الأفراد لا يبلغون هدفهم أبداً، فإن الأسى والإنهزام الذي يعانونه هو ذاته الوسيلة التي تستخدمها الحقيقة والحرية في سلوك طريقها. «من الممكن أن نطلق إسم دهاء العقل على تلك الصفة التي يشغل بها العقل الإنفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي تمضي حياته بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة»(٣). إن الأفراد يخفقون ويهلكون، أما الفكرة فتنتصر وتبقى خالدة. وليست الفكرة هي التي تشتبك في الصراع، وتتعرض للخطر، بل أنها تظل كامنة في الخلف، على حين أن «الأفراد يضحى بهم وينبذون، أن الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لا من ذاتها، بل من إنفعالات الأفراد»(٤). إن الأفراد، ورغباتهم وإشباعهم لهذه الرغبات، كل هؤلاء، يضحى بهم، وتعطى سعادتهم قرباناً لإمبراطورية الصدفة والإتفاق، التي تنتمي إليها،

---

(١) Ibid - P.P. 34, 35.

(٢) Ibid - P. 30.

(٣) Ibid - P. 37.

(٤) Ibid - P. 37.

أي الفكرة القائلة أن الأفراد بشكل عام يندرجون تحت فئة الوسائل»[1].

إن الروح العالمية هي الموضوع المتجسد للتاريخي، وهي المحرك لأحداث العالم على الرغم من الأفعال الواعية للإنسان، وعلى حساب سعادته. «إن التاريخ العالمي ليس مسرح السعادة، بل أن فترات السعادة صفحات خالية فيه»[2].

والعقل الذي يتخلل الحركة التاريخية يهدف إلى الخير العام، وكشف الأخطاء والزلات في حياة الأفراد والدول. وتبين لنا الفلسفة أن العقل العام ليس مجرد وهم من الأوهام، وإنما هو مبدأ حيوي قوي التأثير يتابع تنفيذ مخططه في تاريخ البشرية العام[3].

٢ ـ التاريخ والحرية

إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهي لا تتجسد إلاّ في عالم الحرية الحقيقي، أي في الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكل نظام مستقر، وهي تهتدي إلى الوعي الذاتي الذي عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله. والهدف الذي ترمي إليه الدولة هو الإبقاء على كل ما هو جوهري في جهود الإنسان وإظهاره والإعتراف به؛ ولا يحقق الإنسان الحرية إلاّ عن طريق الدولة، وفيها يظهر هدف التاريخ في صورة أكثر تحديداً.

والإرادة التي تساير القانون هي الإرادة الحرة، لأنها في إطاعتها للقانون تطيع ذاتها، فهي من ثم حرة ومستقلة. وحينما يتم تكوين الدولة، وتخضع الإرادة الذاتية لقوانينها يزول الفرق بين الحرية والضرورة، وتتفق الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة. والحرية لا تأتي منقادة في شيء من السهولة، وإنما يعمل من أجل الحصول عليها ونيلها. والحالة الطبيعية يغلب عليها أعمال العنف وتتسم بالأهواء الوحشية والنزعات المنطلقة، ولكن الدولة والمجتمع هما اللذان يضعان حداً لطغيان الغرائز، ووحشية الميول والأهواء وكبحها وسيلة من وسائل الشعور بالحرية والرغبة في تحقيقها. إن وضع هذه الحدود والقيود هو ما يضمن سلامة الحرية، والحرية لا تتحقق إلاّ في ظل الدولة والمجتمع[4].

ويميز هيجل بين ثلاث مراحل تاريخية رئيسية في تطور الحرية: المرحلة

---

(١) Ibid - P. 37.

(٢) Ibid - P. 33.

(٣) Ibid - P. 39.

(٤) Ibid - P.P. 41, 42.

الشرقية، واليونانية ـ الرومانية، والألمانية المسيحية.

لم يصل الشرقيون إلى معرفة الروح أو الإنسان بما هو إنسان حر، ونظراً إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحراراً؛ وكل ما عرفوه أن شخصاً معيناً حر. ولكن هذا السبب هو الذي يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوة شخصية جامحة... ولذلك فإن هذا الشخص ليس إلاّ طاغية Despote، لا إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلاّ عند اليونانيين، ومن ثم فقد كانوا أحراراً، ولكنهم وكذلك الرومانيون، لم يعرفوا إلاّ أن البعض أحراراً، لا الإنسان بما هو إنسان... لذلك كان لدى اليونانيين أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها، والإحتفاظ بتحررهم الرائع، مرتبطاً بنظام الرق إرتباطاً وثيقاً... أما الأمة الألمانية فكانت، بتأثير المسيحية، أول أمة تصل إلى الوعي بأن الأنسان، بما هو إنسان، حرّ، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها»[١].

ولذلك يرى هيجل أن الشكل السياسي للدولة الذي نلاحظه في التاريخ هو: الطغيان، ثم الديمقراطية والأرستقراطية، وأخيراً الملكية.

ولا يقصد هيجل أن العالم الشرقي لم يعرف إلاّ الحكم المطلق، أو أن العالم اليوناني ـ الروماني لم يعرف إلاّ الديمقراطية، والألماني لم يعرف إلاّ الملكية. بل كان يعني أن الحكم المطلق هو الشكل السياسي الأكثر تلاؤماً مع الحضارة المادية والعقلية للشرق، وأن الأشكال السياسية الأخرى يلائم كل منها عصره التاريخي الخاص. أن وحدة الدولة تتحكم فيها الحضارة القومية السائدة.

إن روح الأمة هي تكشّف الروح العالمية في مرحلة معينة للتطور التاريخي، وهي صانعة التاريخ القومي. فلا بد أن يفهم التاريخ القومي من خلال التاريخ العالمي. ولهذا فمن الواجب النظر إلى عبقرية كل أمة معينة على أنها مجرد فرد في مسار التاريخ العالمي»[٢]. ومن الضروري الحكم على تاريخ أية أمة Nation تبعاً لإسهامها في تقدم البشرية نحو الوعي الذاتي للحرية.

ولذلك، فكل شكل للدولة ينبغي أن يقرّر تبعاً لكونه مطابقاً أو غير مطابق لمرحلة الوعي التاريخي التي بلغتها البشرية. ولا بد أن تبنى الدولة على أساس الإعتراف بالحرية.

(١) Ibid - P.P. 27, 28.

(٢) Ibid - P. 50.

٣ ـ البناء العام للجدل التاريخي

ويرى هيجل أن التحول التاريخي هو «تقدم إلى شيء أفضل وأكمل. بينما التحول في الطبيعة لا يكشف إلاّ عن دورة تكرر ذاتها على الدوام»[١].

فحياة الذات المفكرة هي الوحيدة التي تحقق ذاتها، ذلك لأن الذات المفكرة تنتج ذاتها، وتمتد بذاتها بحيث تصبح بالفعل ما كانت عليه دائماً بالقوة.

والذات المفكرة تحيا في التاريخ، والدولة تقدم قسماً كبيراً من الشروط الوجودية لحياتها التاريخية. والدولة، بوصفها المصلحة الكلية، توجد وسط أفعال ومصالح فردية. والأفراد، من خلال الفكر، يصبحون على وعي بإمكاناتهم، وينظمون علاقاتهم وفقاً لعقلهم. والأمة التي تضم مثل هؤلاء الأفراد تكون قد أدركت مبدأ حياتها وموقفها، وعرفت قوانينها وحقها وأخلاقيتها، ونظمت الدولة عن وعي.

فالواقع الإجتماعي والسياسي لا يمكنه أن يستمر متمشياً مع مقتضيات العقل، لأن الدولة تسعى دائماً إلى الإحتفاظ بالمصالح الموجودة بالفعل، ومن ثم فهي تعمل على تقييد القوى التي تتجه نحو التقدم، أي نحو شكل تاريخي أعلى. وهنا لا بد أن تدخل العقلانية الحرة للفكر في صراع مع تبريرات نظام الحياة السائد. والواقع أن الفكر كان نشاطاً خطيراً، يؤدي بالمواطنين، بمجرد إنتشاره بينهم وتحكمه في سلوكهم، إلى التشكك في الأشكال التقليدية للثقافة، بل إلى الإنقلاب عليها[٢].

وهكذا يربط هيجل بين الدينامية الهدامة للفكر وبين التقدم التاريخي نحو «الكلية أو الشمول». فإنحلال شكل معين للدولة هو في الوقت ذاته تقدم إلى شكل أعلى وأرفع للدولة من الشكل السابق. وعلى ذلك، فإن النشاط الواعي بذاته للإنسان يؤدي من جهة إلى «تحطيم واقعية ودوام ما هو موجود، ولكنه من جهة أخرى يقترب من الكلي، والشمول»[٣].

وهذا يعني أن الفكر عندما يصبح أداة السلوك العملي، فإنه يستطيع أن يدرك المضمون الكلي للأوضاع التاريخية القائمة؛ وقد نظر هيجل إلى تطور البشرية على أنه مسيرة نحو الكلية الحقيقية في الدولة والمجتمع. «أن تاريخ العالم هو خضوع

---

(١) Ibid - P. 64.

(٢) ماركوز ـ العقل والثورة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٣٨.

(٣) Hegel - Leçon sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 64, 65.

الإرادة الطبيعية الكلية والحرية الذاتية»[1].

لقد قام تصور هيجل للتاريخ على أساس فكرة التقدم. ويتحدد التقدم في التاريخ بمبدأ أو ذات هي الروح المطلق التي تصبح على مراحل واعية بماهيتها التي هي الحرية، هذا الوعي المستمر ينعكس في تطور الإنسانية، التي ترتفع هي أيضاً إلى الوعي بالحرية تدريجياً الذي توجده في مجرى مراحل التاريخ. والحرية تسم التاريخ الإنساني بطابعه النوعي. فالإنسان ككائن مفكر هو ذات فعالة في وجوده، الذي يحدده بحرية، هذه الفعالية الحرة هي ما يميز التاريخ الإنساني. ويتبدى تطور الحرية في التاريخ في تغيير أشكال الدولة التي هي تجسيد للروح العالمي وهي الذات الفعالة والحاسمة في العملية التاريخية. ويبدأ التاريخ بتكوين الدولة التي تظهر عندما ينظم الأفراد علاقاتهم بشكل عقلاني.

إن تطور الدول يتم من خلال الصراع الذي يؤدي إلى تدمير الشكل الراهن لأوضاع الدولة الراهنة ويحل محله شكل أرقى.

وهدف هذا التطور يوجد، في نهاية المطاف، في الدولة العقلانية، التي فيها يمكن لإتفاق إرادة الأفراد الخاصة والإرادة الكلية أن يوحدا بين الحرية الفردية والدولة، بحيث تكون الدولة خير ضمان للمصالح العامة للإنسانية. وقد إعتبر هيجل أن الدولة العقلانية هي التجسيد الكامل لعالم الروح[2].

لقد بيّن هيجل كيف أن الفكرة تحقق نفسها بشكل أرقى في مجرى التطور الإنساني من خلال الإرتباط الوثيق للفكر في الممارسة والواقع. فالفكرة لا تنفصل عن الواقع ولا يكون لها قيمة إلاّ بالمدى الذي تعبّر فيه عن الواقع. ولهذا، فهدف هيجل كان هو الإدماج الكامل لتطور أفكار: الأمة، الحرية، الديمقراطية ـ تلك هي الأشياء الجوهرية في التاريخ ـ من تطور الواقع التاريخي العيني. ولما كان العقل مرتبطاً بالواقع ويحقق ذاته بشكل متقدم في الواقع، فإن مهمة الفيلسوف هي متابعة حركة العقل واكتشاف معناه[3].

إن فكرة التقدم التي كانت المحور الرئيسي في الفلسفة العقلانية لعصر التنوير،

---

(1) Ibid - P. 82.

(٢) مرسي فؤاد ـ الدولة عند هيجل ـ الفكر المعاصر ـ مرجع سابق ـ عدد ٦٧ ـ ص ٤٧.

(٣) كورنو أوغست ـ أصول الفكر الماركسي ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ دار الآداب ـ بيروت ١٩٧٠ ـ ص ٥٨.

هي التعبير الإيديولوجي عن صعود البرجوازية التي بررت توليها السلطة كشيء عقلاني كامن في عملية التاريخ.

ويرتكز تصور هيجل على نظرته إلى الدولة الحديثة العقلانية القائمة على الحكم المطلق بوصفها تقدماً بالنسبة إلى النظام الإقطاعي. والدولة العقلانية التي يقصدها هيجل ـ في هذا الصدد ـ هي الدولة البرجوازية المركزية التي تغلبت على الإرهاب الثوري لعام ١٧٩٣[١].

ففي تصور هيجل، رفعت الدولة (البروسية) إلى نظام عقلي، هو تجسيد وإرتقاء للمنطق وتبرير للنظام البرجوازي الجديد. فالدولة هي منظمة وخالقة المجتمع، هي دولة معقولة، بكل أنظمتها ووسائلها. والذات يصبح حراً حقاً عندما يكون مواطناً للدولة العقلانية، الحكيمة.

٥ ـ الحضارة والذات الإنسانية

يبيّن هيجل أن التاريخ الكلي للبشرية يكشف لنا عن تطور الوعي بالحرية من جانب الروح، وما يترتب عليه من تحقق فعلي لهذه الحرية. أن هيجل يرى أن السمات الحضارية لأي أمة أو شعب يحمل طابعاً مميزاً له من دين، ونظام، وأخلاق، وآداب، وفنون. ولذلك فلكل شعب مبدأ خاص تظهر آثاره في سمات النتاجات الفعلية، وعلى هذا فإن تحليل هيجل لحضارة أي أمة ينصّب على تحليل الإنتاج الثقافي والروحي لها[٢]. ولذلك فالتاريخ العالمي يبدأ مع الحضارات التي عرفت شكل الدولة، التي تجمع الذاتي والموضوعي من خلال أشكالها الثقافية، فتشكل الدولة بقوانينها وتنظيماتها ومؤسساتها الشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود. والدولة هنا تقوم على مقومات الحضارة لأي شعب من الشعوب وهي الدين، والأخلاق، والقانون، والفن، وهذه المقومات هي التي تظهر خصائصها النوعية في الثقافة الكلية للأمة.

ولذلك فالحضارة عند هيجل مرتبطة بدراسة الإنسان الكلي، أي الإنسان الذي يعيش في جماعة، ويحيا في نطاق الدولة، ومجموع أفعاله هو الذي يشكل التاريخ البشري. وهدف هيجل من دراسة هذا الإنسان العينّي هو تحليل كيف يفهم الإنسان ذاته من خلال الخبرات المختلفة عبر التاريخ.

---

(١) ماركوز ـ العقل والثورة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٣٥.

(٢) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 57.

ولذلك يستبعد هيجل من التاريخ الشعوب البدائية التي لم تعرف الدولة، ويجعلها مرحلة «ما قبل التاريخ» Préhistorique. ولذلك فإن هيجل يبدأ تحليله للحضارة من العالم الشرقي، الذي يتفق مع شروطه للتأريخ الحقيقي للإنسان الذي يبدأ مع ظهور الوعي، الذي تجسّد في الدولة، حيث أنه «من الشرق قد بزغ نور الحضارة، وبدأ التاريخ العالمي عندما شرعت الروح، لأول مرة، تسعى حثيثاً نحو الوعي بذاتها، أي نحو الحرية»(١). بينما يستبعد هيجل، المجتمعات البدائية التي كانت تعتمد على الأساطير، لأنها ليست جزءاً من تاريخ الإنسان، لأن تاريخ الحضارة هو تقدم الوعي بالحرية، والحرية ليست هي الحرية الجزئية الفردية، وإنما الحرية التي تعبر عن الكل، أي الدولة. «فالتاريخ هو الواقع أما الأساطير فهي لا ترقى إلى مرتبة التاريخ»(٢).

وهيجل لا يقدم لنا الجوانب الحضارية لكل أمة كما تتمثل في العالم، والأخلاق، والسياسة، والدين، والفن فحسب، وإنما يقدم أيضاً الروح المميّز لكل أمة من الأمم، لأن الأمة عبارة عن كيان ينطوي على مجموع الخصائص والصفات الروحية والمادية، ومن وراء هذه الصفات يوجد مبدأ هو «الكلي» الذي يتعين في تلك الخصائص التي تكشف عن طبيعة الأمة، والتي تظهر بوضوح في فنون الأمة وآدابها وفلسفتها وعلمها، وفي طرق الحياة وأساليب الفن والتفكير.

يرى هيجل أن الروح العالمي يقوم وراء تاريخ الحضارة الإنسانية، وهو يتكشف من خلال الأمم المتتابعة في التاريخ والتي تكشف كل منها عن جانب من جوانب الروح العالمي، وهذا يعني أن الأمة بقدر ما تعبّر عن ذاتها، فهي تعبّر في الوقت نفسه عن حقيقة الروح العالمية؛ والمفهوم الذي يكشف الروح من خلاله عن طبيعته هو الحرية، لأن «ماهية الروح هي الحرية»(٣). وتبعاً لذلك، فالأمة التي عرفت أن الإنسان حرّ بما هو إنسان هي أقرب إلى الروح العالمي من تلك الأمة التي لم تعرف سوى أن شخصاً فقط من الناس حر، كما هو الحال في العالم الشرقي، ولذلك فالحرية هي المحور الأساسي في فلسفة الحضارة، أي أن تاريخ الحضارة عند هيجل هو تاريخ التحرر. «وما التاريخ العالمي إلاّ تدريب الإرادة الطبيعية بحيث تطيع مبدأ كلياً وتكتسب حرية ذاتية. فالشرق لم يعرف، ولا يزال، لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو حر، أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرفا أن البعض

---

(١) Ibid - P. 82.

(٢) Ibid - P. 89.

(٣) Ibid - P. 22.

أحراراً، على حين أن العالم الجرماني عرف أن الكل أحرار»[١]. ولذلك فإن الشكل للتاريخ العالمي الذي يرتبط بالشرق هو نظام الحكم الإستبدادي despotisme، والشكل الثاني هو نظام الحكم الديمقراطي démocratie الإرستقراطي aristocratie، والثالث هو نظام الحكم الملكي Monarchie[٢].

يحلل هيجل في فلسفته للتاريخ المراحل المتتابعة والمتعاقبة التي يبلغ عن طريقها الإنسان مرحلة الوعي الذاتي، أي الوعي بالحرية، لأن «التاريخ العالمي هو تقدم الوعي بالحرية»[٣].

فمن خلال هذا التطور والترقي يصل الإنسان إلى أعلى مرحلة من مراحل تطوره حين يتعرف بطريقة واعية على العقل الساري في التاريخ ويدرك بوضوح أنه هو عقله الخاص[٤].

يقسم هيجل التاريخ العالمي إلى أربع مراحل، فهو يرى «أن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته»[٥].

يبدأ هيجل بالعالم الشرقي: والمبدأ المميز لهذا العالم هو جوهرية الأخلاق، بمعنى أن الكل هو الجوهر، وهذا الجوهر يتركز في العالم، ولذلك تنتفي الحرية الذاتية، ولذلك نجد أن الذات تخضع في عبودية مطلقة للقوانين الأبوية Patriarcal؛ فالمواطنين في العالم الشرقي هم أشبه بأطفال يطيعون آباءهم بغير إرادتهم الخاصة. «نجد في الحياة السياسة في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ»[٦].

ولذلك يدور الأفراد حول محور واحد هو الحاكم الذي يوجد على قمة الدولة بوصفه أباً للجماعة، ويفرض ما هو جوهري.

لقد بدأ الروح حياته في الشرق غارقاً في الطبيعة ومرتبطاً بها، وقد عبرت تلك الدرجة المحدودة من الحرية التي حققها أهل الشرق عن حالة المباشرة التي كان الروح منغمساً فيها. ولذلك فإن أهم ما يميز الإنسان الشرقي هو عدم فهمه لذاته، وهو نتيجة لعجزه عن فهم الطبيعة من حوله. وما دام الإنسان الشرقي يفتقد للوعي الذاتي بنفسه، فإنه يفتقد الحرية. ولذلك نجد عند الشرقيين أن الحاكم هو الإله

---

(١) Ibid - P. 82.
(٢) Ibid - P. 82.
(٣) Ibid - P. 28.
(٤) Ibid - P. 83.
(٥) Ibid - P. 82.
(٦) Ibid - P. 83.

نفسه، والدستور والتشريع يصبح ديناً أيضاً، ولذلك تضيع الشخصية الفردية وتضمحل حقوقها بسبب إنعدام وعيها الذاتي؛ وتستحيل الطبيعة إلى قوى جبارة مقدسة[1].

وبناء على ذلك، يعتقد هيجل أن روح كل حقبة تاريخية لدى شعب من الشعوب، تظهر في تصور أي شعب عن الإنسان في خصائصه الجوهرية؛ هذا الروح هو المنطق العام الكامن وراء كل إنتاجات الحقبة التاريخية المعينة.

ووفق هذا المنهج يتناول هيجل بتحليله للمراحل المتتالية في التاريخ، حيث يبيّن لنا أن مسيرة الحرية تتقدم حين يبدأ الوعي الذاتي يكشف عن نفسه. ومن هنا يتميز العالم اليوناني عن العالم الشرقي في هذا الوعي الذاتي، لأننا نجد في هذا العالم أن بعض الناس أحراراً؛ ومع أن الحرية عند اليونان والرومان لم تكن قد إهتدت تماماً إلى المضمون الحقيقي للحرية ـ وهو أنها «ماهية الإنسان بما هو كذلك»[2]. فإنها مع ذلك قد أحرزت تقدماً نسبياً عن الحرية في الشرق. وقد عبرت عنه التراجيديا اليونانية حين تساءل الإنسان فيها عن مصيره في هذا العالم، وعن مغزى وجوده، وعن مواجهة القدر، وهذه كلها البدايات الأساسية للوعي بالحرية.

أما المرحلة الأخيرة في تطور الحضارة وتطور الوعي بالحرية فهي تتجلى في العالم الجرماني، حيث نجد «أن الإنسان حرّ بما هو إنسان، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيته»[3]. فالأمة الجرمانية، كانت أول أمة، تبيّن أن الإنسان حرّ بطبيعته. وعند تلك المرحلة من التطور تكون الإنسانية قد حققت أقصى ما تستطيع تحقيقه من تقدم الوعي بالحرية وهكذا فإن القانون الكلي للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية، بقدر ما هو تقدم «في الوعي الذاتي للحرية». ولهذا فالقوانين التاريخية لا تنبثق إلاّ من سلوك الإنسان ونشاطه العملي الواعي، ولا تتحقق إلاّ فيه.

ويرى هيجل أن مبدأ الذاتية ـ أي مبدأ الحرية ـ وإدخاله في «مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ. وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن نلاحظ أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة. كذلك لم تسد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيماً معقولاً، أو تعترف بالحرية أساساً لها، فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلاً تاماً، أو جعله يتغلغل في المجتمع، هو عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئاً

---

(1) Ibid - P. 90. (2) Ibid - P. 28. (3) Ibid - P. 28.

واحداً»، إذ لا بد من التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه، أي إدخاله وتنفيذه في الظواهر الفعلية للروح والحياة[1].

وهكذا فإن حضارة الفرد تنحصر في إجتياز جميع مراحل تكوين الروح العالمية، أي التاريخ العالمي للبشرية. إن مغزى الحضارة كلها، ومحتوى عملية توعية الفرد يتمركز في رفع الذاتية الإنسانية من المستوى الفردي والخاص إلى مستوى شمولية التفكير. وبعبارة أخرى، فإن جوهر الحضارة هو عبارة عن الوعي الذاتي الذي حصل على شكل الشمولية وشكل التفكير. وبما أن هدف العقل في التاريخ يكمن في إظهار نفس العقل في شموليته فإن المهمة الحقيقية للتثقيف أو التنوير الحضاري هي الإنتقال من «البساطة الطبيعية» و «التفرد» ومن «خاصية» وجود الأفراد في «مجتمع مدني» إلى «الشمولية» و «التعقل» في تفكيرهم وإرادتهم[2].

ففي الحضارة يؤكد الفرد ذاته ككائن مفكر يمارس وجوده الحقيقي. ومن هنا يأتي تصور هيجل عن إمكانية الفرد في الإرتفاع إلى مستوى الذات الحرة والمدركة لنفسها في الحركة التاريخية وإلى مستوى الشخصية المتطورة حضارياً، وهذا نتيجة الوعي بالذات للفرد.

حسب هيجل، ليس إنساناً بصورة مليئة، إلاّ من يحوي في ذاته كل الكشوف المتعاقبة للوجود الإنساني في مجموع التاريخ الإنساني. الإنسان الكلي لا يتحقق إلاّ في الإنسانية الكلية، في تنوع أفرادها، شعوبها، عصورها[3].

إن غاية التاريخ، تحقق الإنسان الكلي Total، نتاج عمل البشرية في مجموع تاريخها، هي الحرية La liberté. «التاريخ العالمي هو التقدم في وعي الحرية»؛ غاية العالم هي وعي الروح لحريته، وبالتالي واقع هذه الحرية. الحرية هي أن الروح يجد من جديد نفسه في العالم، أنه لا يصطدم أبداً بشيء خارجي عنه أو متعالٍ عليه Transcendant، أن فعله يتحد في الهوية identité مع كلية الوجود.

إن كل غاية التاريخ هو أن يكون العالم معقولاً raisonnable، أعني هدف التاريخ واكتماله. فالنظام الذي أقامته البرجوازية، عبر الثورة الفرنسية واستقرارها في نظام الحكم النابليوني، هو النظام «المعقول» بشكل أعلى، أو هو الحرية الأسمى.

---

(١) Ibid - P. 28.

(٢) ميجويف فاديم ـ الحضارة والتاريخ ـ مرجع سابق ـ ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٣) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P. 162.

هيجل يعتبر نظاماً عقلياً وحراً بشكل أعلى النظام الموافق للمصالح البرجوازية، من حيث «أن كل القيمة التي للإنسان، كل واقع روحي، ليست له إلاّ بفضل الدولة»[1]. فمن خلال الدولة يحرز الفرد واقعيته وقيمته وحريته.

لقد قام هيجل بالتفكير بشكل جوهري حول إمكانية العقل لحّل مشكلة الحضارة على أنها مشكلة التطوير الروحي للفرد في المجتمع.

وترجع أهمية هيجل إلى أنه تصور الإنسان الكلي حاملاً في ذاته كل ما خلقته وجربته وتصورته أجيال البشر بعملها ونضالها وفكرها. فكل عمل وكل فكر للإنسان، في الماضي، ليسا إلاّ درجة ضرورية في تطوره، في أخذ وعيه الكامل من قبل نفسه. هذا التطور الإنساني هو المضي قدماً إلى واقع وإلى حقيقة أكثر عينية. الفكرة، في نهاية المطاف، هي الواقع في كليته العيانية، أي الواقع الذي بلغ وعي ذاته التام.

فالجدلية الهيجيلية تهدف إلى «التفكير في الحياة»، أي البرهان على أن العالم كله هو من خلق الروح. ولهذا يتعين ضبط الواقع في كليته وشموليته؛ إن علينا أن نفهم المطلق absolu كذات وكنتيجة في آن واحد أي كقدرة تمييز وتحقيق «وككائن حيّ لا يتحقق إلاّ في النهاية عبر مجموع مراحل نموه»[2].

إن هدف هيجل هو البحث عن منهج يمكن به «تبرير وتفسير الواقع» في كليته وتناقضاته واكتماله. ذلك هو دور الفلسفة: «ضبط وفهم ما هو كائن، تلك مسؤولية الفلسفة، ذلك أن ما هو كائن هو العقل، فإذا كان كل فرد إبناً لعصره، فإن الفلسفة هي كذلك، إنها تضبط زمنها في الفكر». فالوجود ذو طابع عقلي محض، ولا شيء يخرج عن الفكر. إن العالم نتاج الفكر، والحق هو في آن واحد «مفهوم متحقق وواقع متصوّر». يقول هيجل: «لا واقع سوى الفكر... والعقلي مرادف الفكرة»[3]. فالفلسفة إذن ليست تصورات مجردة ومفاهيم فارغة، بل إن المفهوم هو «الواقع الفعلي» كما يتقدم لذاته.

وفي هذا الصدد يقول هيجل: «عمل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي معقول»[4]. لقد كان التعبير الفلسفي عن هذه الأفكار يتمثل في نزعة شمول المنطق عند

---

(1) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 41.

(2) Garaudy - La Pensée de Hegel - Op. cit. P. 15, 16.

(3) Hegel - Principes de la Phil. du droit. Op. cit. P. 43.

(4) Ibid - P. 41.

هيجل، ويتمثل أيضاً في تأكيده «الواقع معقول». فالواقعي أثبت في تطوره أنه ضروري، والمعقول يكشف عن ذاته بوصفه مفهوماً جدلياً يظهر وحدة العام والخاص.

ومن هنا فإن كتابة التاريخ من وجهة نظر فلسفية تتمثل في الكشف عن معقولية الوجود بإعتبار تطابقه مع الفكر.

إن الفكرة الوحيدة التي تؤسس التاريخ هي التأكيد على أن «العقل يحكم العالم، وبالتالي أن التاريخ الشمولي عقلاني». هذا التاريخ هو تجسيد حركية الروح الشاملة وتحققها عبر صيغ مختلفة لتكتشف ذاتها في النهاية وتستعيدها[١].

فالتفكير الفلسفي هدفه هو ضبط الهدف الغائي للتاريخ، وهذا الهدف لا يمكن ضبطه إلاّ بالعقل، والعقل لا يتحقق إلاّ في الغاية المطلقة وحدها.

هذا المطلق هو «العقل كما يوجد في ذاته ولذاته»، وهو أيضاً مصدر كل القيم؛ فهو يتموضع عينياً في التجربة الإنسانية وأشكال التعبير الثقافي وفي الأشكال المؤسسية.

إن الجانب الثوري للجدل الهيجلي، هو تلك النواة العقلية لمنهجه، أي تمجيد الحقيقة والإيمان العميق بإمكانية التغيير العقلي للحياة الإنسانية. لقد صوّر هذا المنهج الوجود كله على أنه عملية، أي حركة دائمة وتحوّل دائم وتطور مستمر، وقام بإكتشاف الصلة الداخلية لهذه الحركة وهذا التطور. ومن وجهة النظر هذه، لم يعد التاريخ البشري يبدو خليطاً عشوائياً للأحداث، بل برز بمثابة تطور الإنسانية نفسها، وغدت قضية الفكر تتقوم في إتباع سير هذا التطور في جميع مراحله المتتالية عبر جميع إنحرافاته وتعرجاته وفي تقديم الدليل على وجود قانونه الداخلي بين جميع المصادفات الظاهرية. فليس هناك، بالنسبة للفلسفة الجدلية، شيء نهائي، مطلق، مقدس. أنها ترى حتمية الإنهيار في كل شيء، ولا يوجد شيء يستطيع الصمود في وجهها إلاّ المجرى المستمر للنشوء والزوال، للصعود اللامتناهي من الأدنى إلى الأعلى[٢].

إن هيجل، بكشفه للإنسان أنه لنفسه خالق نفسه، وباكتشافه القانون الجدلي، قانون تطور كل شيء، كان رغم كل شيء، نذير العاصفة. و «غوته»، معاصره، أعطى مفتاح التجاوز الضروري للعمل الهيجلي، مفتاح المضي من فلسفة تؤول العالم إلى نضال يحوّله: «في البدء كان الفعل»[٣].

---

(١) Hegel - Leçons sur la Phil. de l'hist. Op. cit. P. 22.

(٢) ماركس أنجلز ـ مختارات ـ الجزء الثالث ـ مرجع سابق ـ ص ١٠١.

(٣) Garaudy - la Pensée de Hegel - Op. cit. P. 202.

أزمة الحضارة

كانت الثورة الفرنسية (عام ١٧٨٩)، أكبر الثورات البرجوازية في أوروبا، والتي إستهل انتصار البرجوازية المسيرة الظافرة للرأسمالية في كل أنحاء أوروبا. واستشعر الناس الأثر التحريري للثورة. فهذه الثورة أعلنت شعار الحرية والمساواة والأخاء. وبدا أن القضاء على الإقطاع وعلى الإمتيازات الإقطاعية وتأسيس الحريات المدنية سوف يساعد على تحقيق الرفاهية والسعادة. غير أن الثورة الفرنسية لم تحقق شعار الحرية والمساواة والأخاء الذي رفعته، وذلك ليس لأن أفكارها لم تستطع التحرر من الظروف التاريخية القائمة فشعارات الثورة لم تكن في الواقع أكثر من أوهام ناتجة عن محدودية المضمون الإجتماعي للثورة البرجوازية. ولكن، على الرغم من سقوط الأوهام حول «ملكوت العقل» والعدالة، فإن هذه الثورة قد انتصرت، أي ببسط السيادة للبرجوازية، لأنها كانت تمثل مصالح هذه الطبقة. «إن مصلحة البرجوازية في ثورة ١٧٨٩ تبعد عن أن تكون «فاشلة»، إذ «ظفرت» بكل شيء وحققت «نجاحاً فعلياً»[١]. غير أن المحدودية البرجوازية للثورة لم تكن تكمن في أن أفكارها قد عكست مصالح مادية معينة، بل في أن هذه المصالح لم تكن هي ذاتها مصالح كافة الطبقات. «وإذا كانت الثورة فاشلة، فليس لأنها قد شحذت همم الجماهير، وليس لأن الجماهير كانت صاحبة مصلحة فيها، بل لأن مبدأ الثورة لم يكن، بالنسبة للغالبية العظمى من الجماهير المتمايزة عن البرجوازية، يمثل المصلحة الفعلية لهذه الجماهير، وهو لم يكن مبدأها الثوري الخاص، بل كان مجرد «فكرة»، وبالتالي موضوعاً لحماسة آنية ونهوض ظاهري فحسب»[٢]. «وكان هذا التناقض بين شعارات الثورة البرجوازية الكبرى وبين نتائجها العملية هو نقطة الإنطلاق بالنسبة للنقد الذي وجِّه للرأسمالية»[٣].

لقد ألغت الرأسمالية العلاقات الإجتماعية الإقطاعية الراكدة، لتظهر إلى الوجود فروعاً جديدة للإنتاج وطبقات إجتماعية جديدة ولتدفع بتطور العلوم خطوات متزايدة

---

(١) Marx, Engels - La Sainte famille - Op. cit. P. 103.

(٢) Ibid - P. 104.

(٣) أويزرمن ثيودور ـ الفلسفة الماركسية ـ جذورها وماهيتها ـ ترجمة عبد السلام رضوان ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٣٢.

إلى الأمام. وأنها رأت بالتالي، المفاهيم الإيديولوجية السائدة في المجتمع الإقطاعي. وبدلاً من التقليل من شأن الإنسان وإدانة عقله من خلال الفكر اللاهوتي ظهرت السيادة المتفائلة للعقل، أي الإيمان المطلق بقدرات وجبروت العقل الإنساني، على إعادة بناء الحياة الإجتماعية بصورة عقلانية.

والواقع أن نتيجة التطور الرأسمالي للمدنية كان هو اغتراب الإنسان. فقد أدت الرأسمالية إلى تفتيت في المجتمع، وانطواء الأفراد على أنفسهم، كما أدت إلى زيادة عملية الإغتراب لقوة الإنسان الاجتماعية «إن القوة الإجتماعية يعني القوة الإنتاجية المتضاعفة التي تنشأ من تعاون أفراد مختلفين، كما يحدده تقسيم العمل، لا تبدو لهؤلاء الأفراد أنها قوتهم الذاتية الموحدة، لأن هذا التعاون نفسه ليس إرادياً، بل طبيعي. إنها، على العكس من ذلك، تبدو وكأنها قوة غريبة تقوم في الخارج، لا يدرون من أين تأتي ولا إلى أين تذهب، وإذن ما عادوا بقادرين أن يسيطروا عليها، بل، على العكس، أصبحت تجتاز سلسلة خاصة من المراحل ودرجات النمو، مستقلة عن إرادة ومسيرة البشرية إلى حد أنها أصبحت توجه بالفعل هذه الإرادة وهذه المسيرة الخاصتين بالإنسانية»[1].

إن تقوية سيرورة الإغتراب قد أثرت تأثيراً عميقاً في الوعي البشري، على جميع أشكاله، موحية إليه بكثير من التصورات الوهمية عن الواقع. وقد إشتدت هذه السيرورة حدة من جراء تعقد الحياة الإجتماعية، ومن جراء تطور التقنية والصناعة.

بعد الثورة الفرنسية التي كان تأثيرها في جميع مناحي الحياة الإجتماعية والفكرية والروحية هائلاً، إنتهج الفكر الفلسفي مرحلة جديدة من مراحل التطور. وكانت فكرة التطور التي ولدها سير العملية التاريخية قد أخذت تتغلغل في ميادن الوعي، متيحة للمفكرين ـ في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ـ أن يكتنهوا طبيعة العلاقات الإجتماعية، وأن يدركوا دينامية حركة المجتمع والتاريخ.

ففي كل مراحل التحول الإجتماعي، وكل مرحلة إنعطاف في تاريخ البشرية، لاستكشاف رؤية جديدة، يواكبها إشتداد الإهتمام بقضايا ومشكلات الإنسان ومستقبل البشرية. فالتقدم العلمي والتقني في القرن التاسع عشر قد وضع العقل البشري أمام إمكانيات جديدة في مجالات المعرفة والحياة.

---

(١) Marx, Engels - L'idéologie Al. Op. cit. P. 63.

ولقد ترك تقدم العلوم الحديثة أثره في الفلسفة وفي جميع حقولها. ولا شك أن هذه العلوم قد ساعدت على إحداث حركات فكرية في أوروبا التي أبرزت دور قوي خفية (اللامعقول) في الحياة الإنسانية، وشددت على الدور الذي يلعبه اللامعقول irrationnel في التاريخ والحياة الاجتماعية. وقد حلّت عدة مذاهب فلسفية محل المثالية الألمانية بوجه خاص، تنفي وجود العقل ذاته، وتدافع عن الحتمية الشاملة Determinisme.

والواقع أن مسيرة العقل شاقة ومأساوية وهي تمتد خلال قرون طويلة. إن تلك المسيرة الشاقة لم تكن عملية تتابع واستمرار وتطور سهلة، بل كانت نتيجة صراعات طاحنة ومعارك قاسية في مجالات الفكر والحياة. في حين ظل الرجوع إلى العقل أمراً مطلقاً في عصر العقل، فإن مثل هذا الاعتقاد أصبح غير ممكناً لدى كانط الذي قال بعدم إمكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقا، أي المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية.

فالفلسفة الكانطية تقف موقع المنبع من تيارات الفكر الكبرى في القرن التاسع عشر في الحضارة الغربية. «ذلك أن كانط، حين نازع في إمكان قيام أية ميتافيزيقا على أساس عقلي، لم يترك أمام المعرفة إلاّ واحداً من طريقين: إما أن تدرك العالم بمناهج العلم، وفي هذه الحالة سوف تنكمش الفلسفة لتصبح تركيباً من النتائج المتنوعة التي توصلت إليها العلوم المختلفة، وإما أن تدرس الخطوات التي بها يتكون الواقع ابتداء من مبادىء العقل المنظمة، وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة تحليلاً لتكوّن الأفكار وأصلها وصيرورتها»[١].

أن أزمة العقل «لم تتوقف في الزمن المعاصر بل أخذت طابعاً شديد الحدّة يهدد الأسس التي قام عليها كل تفكير إنساني بمعنى الوجود البشري وغايته الأخيرة»[٢].

١ ـ الإتجاهات الفكرية في القرن التاسع عشر

إن فترة الإنتقال من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر قد شهدت تكون

---

(١) بوشنسكي إم. م. ـ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ـ ترجمة عزت قرني ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٩٢ ـ عالم المعرفة رقم ١٦٥ ـ ص ٢٨.

(٢) زيناتي جورج ـ «عواصف غربية ضد العقلانية» مقال وارد: في الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٨٩ ـ عدد: ٦٤ ـ ٦٥ ـ ص ٢٩.

نظريات إجتماعية وتيارات فكرية متنوعة جديدة تقترح حلاً جديداً لقضايا الإنسان الملحَّة. لقد أكد التنوير أهمية العلم والفكر الحرّ والنضال من أجل تغيير نظام المجتمع وإقامة المجتمع العقلاني بنظرة تفاؤلية شديدة. كما شدَّد التنوير على قيمة الإنسان والإعلاء من قيمة العقل وإمكانياته اللامتناهية، إذ يمثل العقل الأمل الإنساني الأساسي للتقدم. فالعقل هو قيمة إنسانية خالصة، فهو مناط القدرة على فحص الواقع وتحليله تحليلاً موضوعياً. ولقد بلغ هذا الإعتقاد في الإنسان العقلاني ذروته.

ولكن على ضوء الثورة الفرنسية، الذي كان التنوير قد أحدثها، فإن التنوير بدأ نقدياً وتحليلياً إلى أقصى حد، بحيث يتعذر عليه تحقيق التوافق الإجتماعي الذي نزع الناس إليه. إن المجابهة مع الواقع كانت تحيل إلى عدم الرأي الوهمي الذي ولدته الثورة، كان الإعتقاد الشائع أنه من الممكن قيام إنسجام إجتماعي في المجتمع البرجوازي، لكن هذا المفهوم قد بدأ يتلاشى، وذلك لأن الرأسمالية، بدلاً من أن تخلق إنساناً متناسقاً، أخذت تخلق إنساناً مستلباً، متمحوراً حول مشاعر وأفكار أنانية. فالتنوير قد تجاهل إلى حد كبير، المشكلات التي خلقتها المنافسة الحرة والثورة الصناعية، التي بدأت بالفعل تغيّر وجه العالم، فكرياً وسياسياً واجتماعياً، وخلقت أوضاعاً جديدة تتطلب حلولاً جديدة.

ولو قدّر لتصور قرن ما أن يتشابك في الضخامة والتنوع والتعقيد في أفكاره الفلسفية لكان هذا صحيحاً فيما يتعلق بالقرن التاسع عشر.

فقد ازدهرت في هذا العصر فلسفة التاريخ جالبة معها محصولاً وفيراً من النظريات التي تعالج طبيعة التطور التاريخي ومصير الإنسان. لذلك قد يبدو للوهلة الأولى «أن القرن التاسع عشر ـ خلافاً لسلفه ـ كان في أقله قرن النقد الاجتماعي والسياسي الذي تقبل المبدأ القائل أن الموضوع الحق للفلسفة هو الإنسان إن لم يكن الجنس البشري ذاته ـ وكان في أكثره قرن تفكير غير نقدي وسائب أيضاً حول طبيعة الحقيقة النهائية»[(١)].

إن ضرورة التفكير في الواقع الاجتماعي الجديد الآخذ بالصيرورة **devenir** قد إستثارت إنبعاثاً للإهتمام بالتاريخ، هذا الإهتمام الذي يميِّز خاصة الحياة الثقافية والفكرية لبداية القرن التاسع عشر. فرغم النكبات التي جاءت في أعقاب الثورة

---

(١) إيكن هنري ـ عصر الإيديولوجيا ـ ترجمة محي الدين صبحي ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ ـ ط ثانية ـ ص ٩.

الفرنسية، إلاّ أن القرن التاسع عشر قد أستهل بآمال عالية في بعض الميادين، وبتطلعات لقدوم عهد جديد. يقول «سان سيمون» (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) S. Simon:

«والآن أصبح على فلاسفة القرن التاسع أن يبذلوا مهمتهم، التي هي ذات طبيعة جد مختلفة عن المهمة التي حققها فلاسفة القرن الثامن عشر. إن على فلاسفة القرن التاسع عشر أن يتكتلوا لكي يقيموا بصورة عامة وكاملة البرهان على أن المبادىء الصناعية والعلمية هي وحدها التي تستطيع أن تكون أساساً للتنظيم الاجتماعي في الحالة الراهنة للأنوار والحضارة، وبوسع المجتمع أن ينظم نفسه بحيث ينزع بصورة مباشرة نحو تحسين رفاهه المعنوي والمادي»[١]. فإذا كان فلاسفة القرن الثامن عشر قد وضعوا موسوعة فكرية للإطاحة بالنظام اللاهوتي والإقطاعي، فإن على فلاسفة القرن التاسع عشر كذلك أن يضعوا موسوعة، لتكوين النظام الصناعي والعلمي، بحيث يثبت أن السعادة ستنتج بالضرورة عن التأثير الذي ستمارسه عليها المبادىء العلمية والصناعية.

وعلى الرغم من الإختلاف حول مبدأ التكامل في هذا القرن، فإن كثيرين من المفكرين والراديكاليين قد أجمعوا على القبول بهذه النظرة المتفاءلة.

وكما بيّنت سيرورة التاريخ، فإن القرن التاسع عشر كان أشد القرون تعرضاً للتنديد، لتعقيد أفكاره الفلسفية، ولتفككه. فقد اعتقد كثيرون من المفكرين أنهم يحيون في عهد أزمة. إذ أدرك المفكرون أنه لا وجود لمحور للفكر الحديث، ولا معايير عامة مقبولة لدى الجميع. فقد تبيّن في مطلع القرن التاسع عشر «أن عقل دعاة التنوير المعتّد بنفسه هو فهم محدود، وذلك حين ظهر أن الحياة الحية أكبر وأغنى من أن يمثلها ذلك العقل بمقولاته... ولما كان عقل دعاة التنوير لا يتصور أي شيء في العالم لا يستطيع منطقه إستيعابه، فإنه قد عبّر بذلك عن جرأة الوعي العظمى، لكنه عبّر أيضاً عن ذاتية الوعي العظمى وما أصابه من عمى»[٢]. فالعقل تصدعه أزمة طاحنة، وصراعات داخلية عديدة، مما أدّى إلى تشتته. والواقع أن مفهوم العقل لم يعد يبدو، للعديد من الفلاسفة ـ منذ كانط ـ فكرة واضحة متميزة كما كان يبدو عند ديكارت، كما لمْ تعد قوانينه واضحة بالبداهة. ومنذ هيجل، غدا مألوفاً ألاّ نفكر فقط بالطبيعة البشرية عامة، بل بالعقل نفسه أيضاً كشيء يتطور في التاريخ، ومن ثم

---

(١) سوتشكوف بوريس ـ المصائر التاريخية للواقعية ـ ترجمة محمد عيتاني وأكرم الرافعي ـ دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧٤ ـ نصّ وارد: ص ٤٢.

(٢) غاتشيف غيورغي ـ الوعي والفن ـ مرجع سابق ـ ص ٢٢٤.

كشيء يتأثر على الدوام بالشروط المتغيرة للحياة الفردية والاجتماعية. وهذا يتضمن، على الأقل، أن العقل ليس مبدأ شاملاً في كل من الفهم البشري والطبيعة بل أنه شكل تاريخي متطور من الفكر تخضع مقاييس صحته للتغير حسب الظروف والمتطلبات المتغيرة للحياة الإنسانية[1].

على أن هذه الشكوك لم تكن سوى جانب واحد من عملية تدقيق ذاتي وتقدمي، شمل جميع الحضارة الغربية. فقد بلغت صميم الفلسفة نفسها الثورات السياسية والإجتماعية والعلمية التي إستمرت منذ عصر النهضة، مما نتج عنها أن سلطة أداة التأمل الفلسفي، أي العقل ذاته، قد غدت موضع تساؤل. وفي الواقع، كان الفلاسفة «لا يحاولون إنتقاد العقل من الأساس فقط بل جميع النظام الذي يضم قواعد الحضارة الغربية ومبادئها». ولا يمكن القيام بمثل هذه المحاولة «باستعمال المناهج العقلية التي كانت تستخدم تقليدياً في التأمل الفلسفي، لأن هذه المناهج نفسها قد شكلت جزءاً رئيسياً من الحضارة التي أرادوا لأسسها أن تكون موضوع تفحص»[2].

إن أوروبا في شمولها كانت تعاني من عملية تفتيت وتمزق، وبالمثل، فإن أقسام المعرفة قد مالت إلى التنوع والتخصص. فلقد تنازلت الفلسفة (الميتافيزيقا) رغم ما أحدثته من تغيرات حيوية وثورات في نمط التفكير عن ميادين عديدة إلى العلوم الجديدة. ففي القرن التاسع عشر، حصلت السيكولوجيا على استقلالها وتطلعت إلى أن تصبح علماً. أما العلم الطبيعي فقد اقترب من توطيد سيادته، بعد أن ارتفعت مكانته، بفضل الحركة الوضعية Posivitisme، وأصبح التاريخ معيناً أكثر بالفرد، وبما لا يتكرر، أكثر من عنايته بالقوانين العامة. هذا التجدد للإهتمام بالتاريخ، الذي أظهره الفكر الإجتماعي عند بداية القرن التاسع عشر يعود بأسبابه إلى تفاقم، تناقضات النظام البرجوازي المستعصية.

وعلى ضوء هذه التعددية، فقد أخرجت الحياة الحديثة من داخلها تيارات فكرية، متنوعة ومتعارضة، ذات تأثير كبير في الحضارة الغربية.

١ ـ وأول هذه التيارات الحركة الرومانسية Romantisme التي كانت في بعض مظاهرها احتجاجاً ثورياً على العقلانية التي أسست إيديولوجيا خصوصية للطبقة

(١) إيكن هنري ـ عصر الإيديولوجيا ـ مرجع سابق ـ ص ١١.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٥.

البرجوازية. وأسفر ذلك عن نتائج مختلفة اختلافاً كلياً عن تلك التي اهتدى إليها الفكر العقلاني في القرن الثامن عشر. والحق أن الحركة الرومانسية هي ثورة ضد العالم الحديث، أي الحضارة العقلانية العلمية، التي بدأت في التكونُ في القرن السابع عشر، والتي إتخذت أبعاداً كبيرة في القرن الثامن عشر، لكنها اعترضت، بإسم الحداثة Modernité، على العقل وعلى عصر التنوير، بتقديسها الحدس والوجدان وبمنطق الحياة ذاتها. وخاصة عندما كشفت عن وجود قوى أخرى للإنسان غير العقل، أهمها العاطفة والحدس المرتبطان بالحياة وباللانهائي؛ كما كشفت عن الجانب القائم من الحياة، واللاشعور، «وكل ما هو غامض ولا عقلاني وبدائي وذاتي وغريب».

فالرومانسية تثق بالشعور المباشر وبالمعايشة أكثر مما تثق بالتصميمات المبينة بناء منطقياً. وبذلك إستطاعت الرومانسية أن تعطي الوعي الإنساني مضموناً عينياً؛ أي «الإنتقال بالوعي من مستوى التجريد الشمولي (الوعي الإنساني العالمي) إلى مستوى التخصص العيني...»[1].

كان الرومانسيون لديهم الإحساس القوي باللامعقول في الحياة الإنسانية، فأطلقوا العنان للجانب الإنفعالي واللاعقلاني في الطبيعة البشرية. وكان الرومانسيون على معرفة تامة بالطبيعة البشرية القلقة والمتبعة، وبالقوى الخفية في الإنسان، التي قد تمزقه وتسلخه عن عالمه.

«وشوبنهاور» (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) Schopenhauer هو فيلسوف هذا الجانب القاتم في الحركة الرومانسية. فقال بوجود هوية بين «الشيء في ذاته» وإرادة الحياة، وأن هذه الإرادة عمياء، لا هدف لها ولا غاية تقف عندها، فهي رغبة غامضة، ومجهود دائب لا يعرف الكلل أو التعب[2]. وهي ترغم الإنسان على الوقوع تحت إمرة الجماعة، وتزجّه في صراعات دائمة، ومن هنا فإنه يعاني الآلام، ويكافح باستمرار. وتمتلىء نظرة شوبنهاور إلى الحياة بالتشاؤم المفرط، أن حياة الإنسان صراع دائم بين الرغبة وإشباعها، والرغبة في حقيقتها، معاناة، وإشباعها لا ينتهي، ويبدو الهدف، الذي سعى الإنسان من أجله، وهماً وخداعاً، وحالما تشبع الرغبة ينتاب الإنسان شعور بالسأم، واليأس. «وطالما امتلأ شعورنا بنداء الإرادة وظللنا

---

(١) طرابشي جورج ـ الماركسية والإيديولوجيا ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص ٣١ و ٣٣.

(٢) كامل فؤاد ـ الفرد في فلسفة شوبنهور ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة ١٩٩١ ـ ص ٨٦.

عبيداً لدوافع الرغبة، وللآمال والمخاوف الملحة المتصلة التي تصدر عنها، فلا مندوحة لنا عن العذاب، ولا أمل لنا في سعادة دائمة»[1]. إن الألم يرافق الحياة أبداً، فلا أمل في الخلاص من العذاب عموماً. «فحياة الفرد إذا نظرنا إليها في جملتها مأساة مؤثرة»[2]. ولهذا لن يستطيع الإنسان تحقيق أي سلام إلاَّ إذا أنكر طبيعته، أي إرادته، بأن يقمع الرغبة نهائياً، أو يتجه إلى الزهد والتأمل الخالص.

ويزيح شوبنهاور النقاب عن حقيقة البشر، عن الشر الجذري الكامن في الطبيعة البشرية، فلا يجد إلاَّ الأنانية والحقد اللذان يتسببان في الشقاء والعذاب من أثر الإرادة الجامحة للحياة. «ولما كانت الإرادة متحققة في الفرد، فإن الفرد الذي ينظر من وجهة نظر الإرادة فحسب، لا يمكن أن يرى غير نفسه وحدها، فهو يريد كل شيء لنفسه، ويطمع في امتلاك كل شيء، والتحكم في كل شيء، والقضاء على كل ما يعترض سبيله... فالأنانية إذن أساسية بالنسبة للحياة الفردية بحيث يرى كل فرد أن بقاءه مفضل على بقاء الآخرين وأن موته هو نهاية العالم»[3]. إن الفرد عند شوبنهاور يضع فوق كل شيء إرادته الخاصة ورغباته الذاتية.

إن دراسة شوبنهاور للإنسان واقتحامه للجانب اللامعقول من الحياة، وفي تصويره لها بأنها قوة جامحة عمياء، أضفت الطابع اللاعقلي irrationnelle في فلسفته. وبذلك حطم النزعة العقلية في تفسير تصرفات الإنسان، إذ جعل الإرادة La volonté هي التي تملي هذه التصرفات لا العقل.

فالرومانسية التي لم يكن التفكير هاجسها، وإنما الخلق وتغيير الحياة الحقيقي، قد بينت للبشرية أن الحدس يمثل إبداعاً أكثر سمواً من التفكير المجرد Abstrait. من هنا، فالإنسان في الرومانسية، هو كائن أكثر من مجرد آلة مفكرة، فهو لا يحتكم لأي شيء حوله؛ بما في ذلك العقل، ولا ينقاد إلاَّ لمعيار روحه الداخلي، وبالتالي، فالحقيقة لا سبيل إلى معرفتها إلاَّ عن طريق المعايشة والحدس والوجد، فالنظرة الرومانسية للإنسان أدركت المأزق المأساوي والتناقض الداخلي، الذي يتحرك داخل النفس، لما فيها من سمات سامية وطباع إنفعالية حادة.

٢ ـ واتسم التيار الثاني بأنه أكثر تيارات القرن التاسع عشر تفاؤلاً. إن قفزة القرن التاسع عشر العلمية، وما صاحبها من تقدم تقني تطلب أيضاً تحولاً فلسفياً، وتغييراً في تفكير الإنسان الأوروبي الحديث فيما يختص بالإتجاهات والمعتقدات، وفي تغيير نظرته إلى العالم.

---

(١) نفس المرجع ـ ص ٥٢. (٢) نفس المرجع ـ ص ٨٨. (٣) نفس المرجع ـ ص ٩٤.

ففي هذه المرحلة، بلغ مذهب العلموية Scientisme قمته. فهو يمثل العلم بصفته أمل البشرية لإنقاذ العالم، وتحقيق مستقبل أفضل. فقد أدى تطور الآلة إلى سيادة الإنسان على الطبيعة، وإلى خلق الظروف أمام إزدهار المجتمع، وقد أدى انتصار العلم نفسه، وقدرته على توسيع نطاق المعرفة إلى الإعتقاد بأنه الأساس المكين للمعرفة.

ويعتبر براون، «القرن التاسع عشر أول قرون العصر العلمي، إذ أن أئمة الفكر فيه لم يتقبلوا وحدانية نظام الطبيعة فحسب، بل ما لبثوا أن تقبلوا كذلك الحقيقة القائلة بأن الإنسان نفسه يشكل جزءاً في ذلك النظام ويخضع لسننه وحدوده»[١].

وفق هذا التصور، تزايد الصراع بين العلم والفلسفة، فقد سعى «كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) Comte إلى إنشاء علم وضعي لدراسة شؤون الإجتماع الإنساني، وبالمثل، سعى «جون ستيوارت مل» (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) Mill إلى إنشاء علم للطبيعة البشرية. أن الفلسفة الوضعية Positivisme تقطع الصلة بالتقاليد الفلسفية (الميتافيزيقا) وتعلن عن الإمكانية اللامحدودة للمعرفة العلمية. ومرّد ذلك، إلى الإتجاه التقدمي الذي فرضته الطفرة العلمية، والواقع المادي المزدهر[٢]. على هذا النحو، يعلن العلم بأنه العماد الأوحد للمعرفة، وأن الفلسفة ليست إلاّ تجميعاً لنتائج العلم. «أما الهدف الذي توخاه العلم فقد كان سد الثغرات في المعرفة البشرية، والسعي وراء ذلك التركيب الذي يتلاشى عنده التناقض»[٣].

لقد أدت النظرة إلى الطبيعة وتقدم العلم إلى إستبعاد الميتافيزيقا والدين. ومما أدّى إلى زيادة هذا الإستبعاد، بشكل عام، ظهور دين جديد، في الفكر الغربي، إلهه الإنسان. وفق هذا المناخ الفكري إنبعث دين جديد للإنسانية يقترن بالهيجليين الشباب، الذين اعتبروا أن تاريخ البشرية ليس إلاّ تجلياً لنشاط الوعي الذاتي الخلاق.

لقد حلّت عدة مذاهب فلسفية متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية. وغدت أفكار «فويرباخ» (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) Feuerbach عقيدة نظرية جديدة قوامها الإيمان بالإنسان.

---

(١) براون جفري ـ الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر ـ ترجمة عبلة حجاب ـ المكتبة الأهلية ـ بيروت ١٩٦٣ ـ ص ٦٩.

(٢) وقيدي محمد ـ العلوم الإنسانية والإيديولوجيا ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٣ ـ ص ١٩.

(٣) بروان جفري ـ الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر ـ مرجع سابق ـ ص ٦٩.

جدد فويرباخ هدفه الرئيسي في تحرير الإنسان من وهم العقيدة الدينية. فهو يعلن: «كان هدفي هو أن أبرهن أن القوى التي ينحني أمامها الإنسان خاضعاً متذللاً هي مخلوقات من عقله المحدود الجاهل الجبان الذي تعوذه الثقافة، لكي أبرهن، خصوصاً، على أن الكائن الذي يضعه في موضوع أعلى منه ليصبح خصماً له كوجود خارق للطبيعة، مستقل، إنما هو في الحقيقة الإنسان نفسه...»[1]. ويمكن أن نلخص الفهم الأساسي للدين عند فويرباخ من «أن الأنتروبولوجي هو سر، حقيقة، اللاهوت، أي أن جوهر وحقيقة الدين ومعناه الباطني العميق هو الجوهر الإنساني». بمعنى أن ماهية الدين هي الإنسان المغترب بكامل خصائصه الروحية والجسدية. لقد تمكن الدين منذ غابر الأزمنة من الإستحواذ على حياة الإنسان الجوهرية، واستعبده. ولذلك فإن إلغاء العقيدة الدينية يعني إلغاء الإغتراب واستعادة الإنسان الكاملة لحياته من بين يدي الإله الوهمي. وبدلاً من محبة الإنسان لله، يجب أن تحل محبة الإنسان الحقيقية للإنسان. وعلى هذا فإن هدف فويرباخ هو «إنكار أوهام اللاهوت» ليؤكد «الكيان الجوهري للإنسان»[2]. إن الإنسان، وفق مفهوم فويرباخ، هو الحقيقة الأسمى، الذي يعكس مجموع خصائص الإنسان الواقعي وأنماط حياته. والإنسان الواقعي موجود ككائن طبيعي متمتع بالوعي الذاتي، ككائن تاريخي. وبالتالي، فإن الفلسفة الجديدة تنطلق من الإنسان، ولذلك فإن الفلسفة يجب أن تكون قبل كل شيء، نظرية الإنسان، أي أنتروبولوجيا[3].

ويرتكز دين الإنسانية على الإيمان في عظمة الإنسان وجبروته، ككائن مبّدع وخلاق في التاريخ.

والحق أن تقدير الطبيعة البشرية قد ارتفع شأنه في مجتمع الفكر الغربي، فقد إتجه الفكر الفلسفي، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى تأليه الإنسان، فنسب إليه الكثير من القدرات التي كانت حكراً على الإله وحده.

ويعالج «ماركس» (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) Marx مسألة ماهية الطبيعة الإنسانية La nature humaine وخصائصها، ككائن نوعي، وكذلك جوهر الإنسان الإجتماعي.

---

(١) فويرباخ ـ أصل الدين ـ ترجمة أحمد عبد الحليم عطية. المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٩١ ـ ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ١٠.

(٣) جماعة من العلماء السوفيات ـ الفلسفة الماركسية في القرن التاسع شعر ـ مرجع سابق ـ نصّ وارد ـ ص ٧٧ ـ ٧٨.

وحسب ماركس، فمنذ أن بدأ الإنسان بإنتاج أدوات العمل وخرج من حالته الطبيعية، اكتسب سمات وخصائص بيولوجية وإجتماعية ونفسية مميزة، تشكل في مجموعها، طبيعة الإنسان. «إن الإنسان هو حيوان، من حيث طبيعته، إن لم يكن حيواناً سياسياً كما كان يعتقد أرسطو، فهو حيوان إجتماعي على أية حال»[١].

ولكن الطبيعة الإنسانية هي نتاج التطور ـ التاريخي ـ الإجتماعي، ولذلك فهي تتبدل بحكم تغير الظروف الإجتماعية، وتتنوع وتغتني بمضامين جديدة.

إن ما يشكل محور إهتمام ماركس هو مسألة الجوهر العياني المحدّد للإنسان الاجتماعي، كمجموع من العلاقات الإجتماعية. وبخلاف النظرة الأنتروبولوجية التي ترى في الفرد إنساناً مجرداً، فإن ماركس يعتقد أن الجوهر الإنساني «ليس تجريداً مميزاً لفرد على حدة. إنه في واقعه الفعلي مجموع العلاقات الإجتماعية كافة»[٢]. وهذا يعني أن جوهر الإنسان هو من صنع الإنسان نفسه في مسيرة التاريخ العالمي.

ولذلك، فإن الكشف عن الجوهر المحدد للإنسان وعن الطبيعة الإنسانية ينبغي أن ينطلق من طابع النظام الاجتماعي، أي من مجموع العلاقات الاجتماعية لحقبة تاريخية معينة. ويؤكد ماركس على أن منهج البحث في نقطة انطلاقه «ليست الإنسان، وإنما المرحلة الإجتماعية الاقتصادية المعينة»[٣].

إن تحديد ماركس لجوهر الإنسان بأنه مجموع العلاقات الإجتماعية كافة هو نقد مدّمر للفلاسفة الذين كانوا ينظرون إلى جوهر الإنسان على أنه جوهر ثابت وأبدي. أن ماركس يميّز بين «الطبيعة الإنسانية بوجه عام» وبين «الطبيعة الإنسانية كما تتبدل في كل حقبة تاريخية معينة»[٤]، والتي قد تبدو في صورة أنانية نهمة، كما هو الحال في ظل النظام الرأسمالي.

واعتقد ماركس أن حركة التاريخ متجهة إلى «الإنسانية الحقة»، وتفاءل بنهاية الإنسان المغترب، واكتشاف طبيعة الإنسان وماهيته واستردادها. إذ أنه بفضل إلغاء الملكية الخاصة، وإلغاء الإغتراب يصبح الإنسان كائناً إجتماعياً حقاً، وأن جوهره

---

(١) Marx - Le Capital - En 3 Tomes - Trad. 7. Ray - Ed. Soc. Paris 1977 - P. 239. L. I.

(٢) Marx, Engels - Thèses sur Feuerbach - VI - in: L'idéologie Al. Op. cit. P. 33.

(٣) Marx -- Le Capital - OP. Cit. L. II. P. 473.

(٤) Fromm Erich - La Conception de l'homme chey Marx - Trad. M. matignon - Ed. Payot, Paris 1977. P. 51.

يتجلى على نحو أفضل. «إن الدين والعائلة والدولة والقانون والأخلاق والعلم والفن، ليست كلها سوى ألوان خاصة من الإنتاج، وهي تخضع لقانونه العام. ومن هنا فإن الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة، بوصفه تأكيداً للحياة الإنسانية هو إلغاء إيجابي لكل إغتراب، أي عودة الإنسان من الدين والدولة والعائلة.. إلى وجوده الإنساني، أي إلى وجوده الاجتماعي»[١].

إن نقطة الإنطلاق في فلسفة ماركس هي الإحتجاج الإنساني ضد استعباد الإنسان واضطهاده، والعمل على تحرير الإنسان والمجتمع. «أن فلسفة ماركس متأصلة في التقاليد الفلسفية الإنسانية الغربية، التي ترتقي من سبيتوزا، عبر التنوير الفرنسي والألماني في القرن الثامن عشر، حتى غوته وهيجل، تلك التقاليد التي يتمحور جوهرها حول الإهتمام بالإنسان وبكيفية تحقيقه لطاقاته»[٢]. لكن تفكير ماركس يعكس أيضاً الإتجاه النضالي الثوري في الحركة الراديكالية خلال منتصف القرن التاسع عشر.

إن الفلسفة الماركسية، خلافاً للتعاليم الفلسفية التي كانت تشكل، إيديولوجيا الطبقات الإستغلالية السائدة، التي كشفت عن جدلية المعرفة وتحويل العالم، وبيّنت التفاعل الدينامي بين النظرية والممارسة، ودعت إلى التحويل الثوري للواقع. يرى ماركس «أن الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، غير أن المهمة تكمن في تحويله»[٣]. وتبعاً لهذا التصور الجذري، فقد حدث تغيير جوهري في موضوع الفلسفة التي عدت فلسفة الممارسة العملية Praxis لتغيير الواقع وتحويل العالم على أساس دراسة القوانين العامة للتطور الجدلي للعالم والإنسان والبشرية عامة. إن الفلسفة، بمحاولتها الدائبة للتأثير، كمعرفة، على تحويل العالم وتطويره، إنما تتجاوز باستمرار مجرد التأمل والتفسير، لتغدو قوة دينامية للممارسة العملية[٤]؛ وبالتالي، فإن الفلسفة تصبح عقلاً واقعياً بفضل إنغماسها في النضال الفعلي في سبيل تحرير البشرية قاطبة.

إن الإلتزام الفلسفي وبالتطور كان سلاحاً هائلاً للصراع ضد العقيدة التقليدية

---

(١) Marx - Manuscrits de 1844 - Op. cit. P. 88.

(٢) Fromm E. la Conception de l'homme... Op. cit. P. 5, 6.

(٣) Marx - Thèses sur Feuerbach - XI. Op. cit. P. 34.

(٤) فيشر أرنست ـ هكذا تكلم ماركس ـ ترجمة محمد عيتاني ـ دار العودة ـ بيروت ١٩٧٣ ـ ص ١٦٩ ـ أنظر أيضاً: ـ ياروشفكي تادوس ـ مفهوم الممارسة في فلسفة كارل ماركس ـ ترجمة حاتم سلمان ـ دار الفرابي ـ بيروت ١٩٧٩ ـ ص ٣٠.

والأوهام والخرافات. وهكذا فإن دعوة الفلاسفة كانت جزءاً من المعركة الهائلة بين العلم والدين في القرن التاسع عشر من أجل السيادة بوصفها إيديولوجية مسيطرة في التراث الغربي.

٣ ـ وأحدثت النظرية التطورية ثورة فكرية وعلمية هامة، في الطريقة التي يفكر بها الإنسان في تاريخ العالم.

وقام «داروين» (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) Darwin بشرح أسس آليات التغير التطوري، بمفهوم «الإنتخاب الطبيعي»، التي تتلخص في أن كل الكائنات تنتج أفراداً أكثر مما يحتمل أن يعيشوا بكميات الغذاء الموجودة، ولا يبقى ويتكاثر سوى الذين يتغلبون على منافسيهم. إذ أن الهدف هو بقاء النوع. ويقع الصراع على مستويين: إما أن تموت بعض الأفراد الضعيفة وإما أن يفنى أفراد المجموعة بأكملها. بمعنى أن الكائنات التي تتزود من بقائها بقوة أكبر، أو تكون أكثر قدرة على مقاومة أفاعيل الطبيعة تكون أكثر قابلية للبقاء، وأعقاب نسل فيه صفاتها التي مكثت لها في الحياة[1]. ورأى داروين أن التطور بالإنتخاب الطبيعي لا ينطبق على المملكة الحيوانية فحسب، ولكنه ينطبق أيضاً على الحس البشري. لقد رسخت نظرية داروين في أذهان الناس فكرة التغير المستمر للأشياء، وحرب الطبيعة، والجانب الخلاق في الطبيعة. وعلى حد تعبير داروين، فإن هناك عظمة في عملية التطور، والإنتخاب الطبيعي، «فمن تلك البداية المتناهية في البساطة تطورت وما زالت تتطور أنواع لا حصر لها غاية في الجمال والإبداع»[2].

أحدثت نظرية داروين هذه ضجة عنيفة في العالم، لأنه بعد هذه النظرية لم يقتصر الأمر على تغلغل فكرة التطور في الفكر الأوروبي، ولكنها سادته. فلقد فتحت نظرية التطور جبهات جديدة في الحرب بين العلم واللاهوت. إذ أن هذه النظرية قد «قوضت سلطة الكتاب المقدس». كما طوقت الإنسان نفسه، إد مسّت كرامته، وعرضّت مكانته وعلاقته بالكون إلى الحطّ منها، بعد أن نبّهت إلى الأصل الوضيع للإنسان أو أصله الحيواني. وهكذا «نسف تفسير «داروين» الطبيعي الغاية من وجود الكون ومعه فكرة الخلق، إذ جعل هذا التفسير الإنسان مماثلاً تماماً للحيوانات»[3]. كما وضعت فكرة التطور معياراً واحداً للنظرة الدينامية إلى المجتمع

(١) داروين تشارلز ـ أصل الأنواع ـ ترجمة إسماعيل مظهر. مكتبة النهضة ـ بيروت ١٩٧٣ ـ ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) نفس المرجع ـ ص ٧٧.

(٣) بيروك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ مرجع سابق ـ ص ٣٣٦.

والحضارة ينطبق على كل الحالات. وخلقت في نفس الوقت التعصب المبني على العرق أو الجنس، على أساس التفاوت بين أجناس البشر، وخلقت تحيّزاً مؤيداً لدور الحرب باعتبارها قانون الحياة الإجتماعية والعضوية معاً. وكنتيجة للثورة الداروينية، بدأ يتهيأ الميدان للنزاع النهائي بين العلم والدين. فالنظرية الداروينية «كانت تحدياً مباشراً لما تبقى في قبضة المسيحية باعتبارها إيديولوجية مسيطرة على المجتمع الغربي. . . وكانت نتيجة تزعزع الإيمان الديني في أوروبا أن تغير نهائياً شكل الإيديولوجية التي تسبغ الشرعية على المجتمع البرجوازي. وإذ لم تعد الطبقة المسيطرة قادرة بعد على الإعتماد على أسطورة معبود يجعل الأمور كلها زاهية جميلة ويخصص لكل فرد وضعه. . . فإن الطبقة المسيطرة خلعت الرّب عن العرش ووضعت مكانه العلم. فالنظام الاجتماعي ظَل ينظر إليه على أنه مثبّت بواسطة قوى من خارج البشرية، ولكن هذه القوى الآن هي قوى طبيعية بدلاً من أن تكون إلهية»[1]. وهكذا فإن نظرية الإنتخاب الطبيعي كانت تعبيراً متفجراً عن منهج في البحث بلغ من قوته أنه أحلّ إيديولوجية هي العلم المادي الميكانيكي محل أخرى هي الله. وساهمت الداروينية في بزوغ أوروبا علمانية جديدة. وهكذا تعرض التفكير الغربي في الطبيعة البشرية Nature humaine، بفضل الداروينية، إلى تغير عميق. فمنذ ذلك الحين، كان موضوع الطبيعة اللاعقلانية للإنسان، غرائزه وطبيعته العدوانية المدّمرة، هو أكثر الموضوعات والقضايا إلحاحاً في التفكير الفلسفي.

٢ ـ الإنسان اللاعقلاني

في الواقع، لقد كان التركيز الرئيسي الجديد منصباً على عقلانية الإنسان، وعلى محاولة النفاذ إلى ما وراء الواجهة العقلانية، كما آثر بعض المفكرين القول. بالإضافة إلى اكتشاف النفس اللاشعورية، التي قد تؤدي إلى المزيد من الحرية، واضطلع بهذا الدور رهط من الفلاسفة وعلماء النفس. ولم تك النتائج كلها مواتية أو مرضية لكبرياء الإنسان، بعد أن اهتز العرش الذي ارتفع الإنسان فوقه.

وسارت الثورة على العقل في خط مواز للثورة على المذهب الوضعي. وهذا يفسر ـ من ناحية ـ التأكيد النفسي الجديد لدور «الحدس»، إلى جانب قيام الرمزيين والتعبيريين بفتح آفاق عالم ذاتي كامل جديد.

وتركزت مهمة فرويد ونيتشه على إزاحة الستار عن هذا النفاق البورجوازي،

(١) روز ستيفن وآخرون ـ علم الأحياء والإيدولوجيا والطبيعة البشرية ـ ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ١٩٩٠ ـ «عالم المعرفة» ـ رقم ١٤٨ ـ ص ٧٥.

وكشف «الجانب القاتم المحتمل من حياة النفس البشرية» وكانت الدارونية مؤثراً آخر في الإتجاه ذاته، كما اعترف فرويد نفسه فيما بعد في حياته، فعندما نبهت الدارونية إلى الأصل الحيواني، فإنها شجعت دراسة الجانب البدائي والجانب الحيواني في الإنسان. وإلى حد ما، فإن الأحداث السياسية المعاصرة قد قامت بالشيء نفسه. ولم يخفق العلماء النظريون الاجتماعيون والسياسيون في الإنتباه إلى السلوك اللامعقول للإنسان في الكتل البشرية، وإلى أسلوب التعامل معه في عصر ازدياد القلق الاجتماعي والصراع الدولي.

وكانت لاعقلانية «نيتشه» أكثر إيضاحاً وتشاؤماً وهي تتمثل في عرضه العنيف للدوافع الإنسانية عارية. يقول نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) «ينبغي اعتبار الجانب الأكبر من التفكير الواعي فعلاً غريزياً، حتى في حالة التفكير الفلسفي»[١] فوراء المنطق، توجد أحكام القيمة التي تقوم بدورها بحجب الرغبات الأساسية للإنسان» أي التي تهدف إلى الحصول على القوة والتحرر أو الانتقام. ولكن في أنثروبولوجية نيتشه، كان يستعاض عن الاستخفاف بالإنسان كما هو (أو بما يخبره «العقل» عما هو) بالتفاؤل في النظر إلى الإنسان، وما بوسعه أن يكون لو أنه مارس إرادة القوة ممارسة كاملة. «وكانت إرادة القوة مسألة أساسية عند كل الناس والحضارات. ولكن في الحالة المؤسفة الراهنة للحضارة المسيحية، فإنها تنطبق على أقلية، وليس من الميقون منه أنها تنطبق على أفراد القطيع، الذين قنعوا دائماً بالتوأم مع إرادة الآخرين، وأن يعيشوا حياة الأوساط. وهكذا كانت «إرادة القوة» تصوراً أرستقراطياً بالضرورة. ثم عرضه نيتشه فيما بعد على أنحاء مختلفة كغريزة الحرية وقهر النفس، أو التطلع لحالة أسمى من الوجود. إنها إرادة أكثر أساسية تكمن وراء كل من العقل والهوى لتحقيق غاياتها. فما هي هذه الغايات؟ فكتب أن كل الفلاسفة يشتركون في خطأ الاعتقاد بأن «الإنسان حقيقة أبدية،أو يحيا في دوامة، وأنه مقياس موثوق به للأشياء. ومع هذا فإن كل ما قاله الفلاسفة عن الإنسان لا يزيد في صميمه عن شهادة عن الإنسان في حقبة محددة. إن الإفتقار إلى الحس التاريخي هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كل الفلاسفة»[٢].

ومع هذا ففي النهاية اقتربت نظرة نيتشه من الوجودية أكثر من قربها في

(١) Nietzscheما وراء الخير والشر رقم ٣.

(٢) Nictzche (إنساني وإنساني جداً) ١٨٧٨ رقم ٢.

التاريخانية. فهو لم يكتف بالقول بأن الطبيعة البشرية تتغير مع الزمان. إذ اتجه إلى ما هو أعمق وقال أن الإنسان عنده القدرة على صنع نفسه والعالم. وسمى زرادشت الإنسان «بالمعبر وليس بالغاية» وبأنه سهم يتطلع للإنطلاق إلى شاطىء أبعد. (لقد قمت بوضع إرادتك وتقييماتك على نهر الصيرورة). هكذا قال زرادشت لرفاقه[1]. ولن يتوقف النهر عن الجريان والتحول إلى شيء مختلف.

ومال فرويد ـ وهو أيضاً من كاشفي الحجب ـ تجاه النهاية المتشائمة للطيف بما هو أكثر. وهو لم يكن ـ بطبيعة الحال ـ فيلسوفاً، ولكنه عالم بدأ من معسكر الإتجاه الآلي، وحاول رد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء المختص بالأعصاب. وسرعان ما اكتشف أن السيكولوجية الفسيولوجية لن تعرف الأبعاد الحافلة بالأسرار للعقل، الذي حاول استقصاءه. وما لبث فرويد أن قال بلهجة قاطعة وبروح مختلفة: أن اللاشعور لا يمكن إطلاقاً قياسه أو حتى مشاهدته مباشرة ـ وأنه هو «الحقيقة النفسية الحقة». ـ إقترح فرويد «ضرورة العدول عن المبالغة» من الفلاسفة والعلماء على السواء «فيما يقولون عن ملكيتهم للوعي» في مجرى الأحداث النفسية. وكتب يقول: «إننا نميل ـ كما يحتمل ـ ميلاً شديداً إلى المغالاة في تقدير الطابع الواعي، حتى في الإنتاج الفكري والفني». والواقع فإن الوعي في أي مذهب عقلاني ـ كما فهم تقليدياً ـ يعمل فقط كعضو حسي لإدراك الخصائص النفسية»[2]. وكل من تحمل عبء تحليل الأحلام، أو لاحظ الحياة النفسية للمصاب بعصاب، سيرى أن أعقد عمليات الفكر تتجه إلى مستوى أعمق، ليلاً ونهاراً على السواء، وغالباً، ودون استئثار من الوعي بعملية الفكر على الإطلاق. ورأى فرويد أن هذه نتيجة متشائمة نوعاً، لأنها مرتبطة بنظريته التي وضعها حديثاً عن الكبت، الذي يعني وجود صراع عقلي، ورفض الفرد الإعتراف بالواقع.

وعبر هذه السنوات الباكرة، لم يتمنع فرويد بسمعة طيبة بين أقرانه. وهو ما يرجع ـ بلا شك، «إلى أنه أقلق العالم وأيقظه من غفوته» بنظريات عن الكبت والجنس والعصاب. وينبغي أن لا تعمينا عزلة فرويد عن حقيقة المناخ الذهني المعاصر له، الذي دفعه إلى البحث عن المزيد من الدعم. وعلى الرغم من أن فرويد ذاته كان مقتنعاً بأنه اكتشف عالماً كبيراً جداً، إلا أنه اعترف بفضل أعوانه مثل «جوزيف بروير» و «جان شاركو». كذلك، فإنه اتجه إلى الإعتراف بالتماثل بين

---

(١) Nietzche (هكذا قال زرادشت). حديث حول «قهر النفس».

(٢) أنظر القسم الختامي من كتاب تفسير الأحلام لفرويد بعنوان «الوعي والواقع اللاشعوري».

بعض الأبحاث في التحليل، واستبصارات الحدس التي اهتدى إليها بعض الفلاسفة»[1].

لقد ازدادت الدراية أيضاً بالسلوك اللاعقلاني للكتل البشرية، والأفراد أيضاً. وكتب «ليبون» أن الإستعاضة بالأفعال اللاواعية للكتل البشرية بدلاً من الأفعال الفردية الواعية من بين السمات المميزة للعصر الحاضر. وقارن الفرد الذائب في الكتل البشرية الذي تحطمت ملكاته العقلانية، ومن ثم فإنه قد سبق لاقتراف أعمال تتعارض مع أفضل مصالحه ومع الحضارة، ويتحول حتى الإنسان المهذب وسط الكتل البشرية إلى واحد من الهمج، يخضع للغريزة في سلوكه. ويعرض كل صفات الكائنات البدائية[2]، من تلقائية وعنف وشراسة. يعني قوله أن دور العقل في الفعل الإنساني الجماعي صغير بالمقارنة بدور الغريزة واللاشعور.

٢ ـ التقدم وهم

شجب سوريل فكرة التقدم، لا باعتبارها دوجماطيقية بورجوازية فقط وإنما لأنها وهم، وباطلة فلسفياً، لأنها تعرض نظرة زائفة تماماً لما يجري في التاريخ. لكن الإعتقاد في التقدم قد استمر قوياً خلال تلك الفترة، غير أن الجو كان حين ذاك مشحوناً بالريب. إذ كان هناك أولاً الكثير من الشك في نوع الحياة الحديثة والحضارة الحديثة. ثانياً ـ كان هناك الشك البعيد الغور في أن التاريخ لا يتبع أي قانون، فالتاريخ حر وليس خاضعاً للحتمية. وهو من نتاج الإرادة الإنسانية شعورياً أو لا شعورياً، إلى قدر قد لا يشك فيه المؤرخون العلميون. ليست هذه النظرة بالضرورة نظرة متشائمة، ومع هذا فإنها جعلت العالم التاريخي يبدو أقل خضوعاً للمؤثرات الخارجية، وأقل صلاحية للحساب العقلاني، وأقل صلاحية للتنبؤ. ولكن فكرة التدهور، إذا فهمت كحالة عقلية انحرفت إليها أوروبا، لم تكن بأي حال وقفاً على دولة مفردة، فإذا كان اليأس من الحضارة ـ واضحاً بين المحافظين وبين الأدباء فإنه قد تغلغل أيضاً في فكر الإشتراكيين، والمتعاطفين على النزعة الفوضوية وعلماء اجتماع وفلاسفة. «فلقد اعتقد المفكرون أن الحضارة الأوروبية في حالة خطيرة، إن لم تكن تحتضر، وفي النزع الأخير، وأن التقدم بالمعنى البورجوازي ليس نعمة خالية من الشوائب، أو بعبارة أخرى أنه ليس شيئاً آخر غير الوهم.

---

(١) اختار من بين الفلاسفة شوبنهاور ونيتشه بالإسم، وقال: عنهما أنه لم يرجع إليهما إلا في وقت متأخر، بعد أن وضع صيغة نظريته في الكتب. وفيما بعد اختار إنبادوقليس كفيلسوفه المفضل.

(٢) Gustave Le Bon سيكلوجية القطيع La Psychologie des Foules ص ٣٣ ـ ٣٦.

ونسب التدهور على أنحاء مختلفة إلى الفساد البورجوازي، وتداعى الإحساس بالمجتمع، وفقدان القيم الدينية والروحية، وازدياد سلطة الدولة، والثقافة الجماهيرية، بل وإلى تقدم المعرفة. وكان «نيتشه» قد هاجم مادية العصر والدولة، كما اعتقد، إن الدولة معادية للحضارة. والأمر بالمثل فيما يتعلق بديموقراطية المساواة. على أن النقطة الأساسية عند نيتشه هي أنه نظر إلى التدهور كمرادف «للنقص العام في الحيوية»، وتفرع منه نوع من الفضيلة هو الأخلاق الطيبة في المسيحية والبورجوازية»، التي دعت إلى الشفقة وحب الجار، والخوف على الذات، والإفتقار إلى الثقة بالنفس، وترجع أساساً إلى هذا السبب الصورة التي تراءت لنيتشه عن أوروبا الحديثة كممثلة «لعصر واهن» لا يقارن من حيث الحيوية والقدرة على إخراج حضارة أعظم بعصر النهضة ـ آخر العصور العظيمة في التاريخ. كما إنصب نقد سوريل على البورجوازية وحدها. إذ سرعان ما تحولت البورجوازية الظافرة«conquerante»» ١٨٤٨ إلى البورجوازية والفاسدة والمفرطة في نزعتها الفردية. والشديدة الإعتزاز بفكرها. فهي تحيا على أوهام مثل الديمقراطية البرلمانية، وفكرة التقدم.

لقد بلغ العقل الإنساني مرحلة جديدة من التطور ستضع المستقبل تحت سيطرة العقل.

«لقد بزغ عالم جديد للفكر متحدياً فروضه الأساسية. وليس من السهل وصف هذا العالم، الذي لم تكن معالمه قد تحددت بعد، أو شعر بالوعى بنفسه كاملاً. «إن هذا العالم لم يكن يمثل نهاية القرن بقدر تمثيله لبدايته، يعني أنه قد تضمن في جوفه بذور نوع جديد من الحداثة البعيدة الإختلاف عن الحداثة العلمية العقلانية، التي سوف تنمو وتنضج، بعد أن ينطلق القرن العشرون. فهو نهاية بمعنى أنه قد دفع قدماً، وعرض على أنظار عامة الناس ميولاً معينة في التفكير استغرق تكوينها عشرات السنين. إنه عالم في ثورة لا ضد الوضعية، وإنما ضد كل أنماط القيم البورجوازية والأعراف والتقاليد العقلانية البورجوازية و «التقليدية» بوجه عام. ولكن وفوق كل شيء، إنه عالم بلا اتجاه ووفقاً لتشبيه أتى به «نيتشه» فإن الأوروبيين قد تقاذفتهم الأمواج والتيارات بعد أن حرقوا معابرهم من وراءهم، وألقوا بأنفسهم في قوارب تحت رحمة اليم. إذ يمتد أمامهم البحر المفتوح بأسراره التي لا نهاية لها، وأخطاره. وإذا تغلب عليهم الحنين للوطن والأرض اليابسة سيصادفون مشكلات عويصة. فلم يعد هناك مثل هذا اليابس. وليس من شك أن نيتشه كان يتحدث عن

أقلية من أصحاب الأرواح الحرة فقط، لأنه كان يعرف تماماً «أن أغلب الناس في أوروبا الهرمة» ما زالوا بحاجة إلى دعامات الدين والميتافيزيقا والعلم، وما زالوا متعلقين بها. ولا أحد يتوقع أن يعيش طويلاً في راحة اليقين «ولعل مثل هذا البحر لم يوجد من قبل في التاريخ»[1]. وكان هذا «الإنفتاح غير المتوقع» الذي لاحظه «نيتشه» هو ذروة قرن من الفكر النقدي والشك. على أنه كان مصحوباً أيضاً مصاحبة محتومة باللاتوجيه، الذي بدا أشد تطرفاً من أي عصر مضى وتمثل هذا الشعور في عدم إدراك أين يقع اليقين، وحتى إذا وجد اليقين فإنه لن يكون شيئاً آخر غير التغير، وعدم معرفة ما يخبئه المستقبل.

إن هذا اللاتوجيه إما أن يكون (دعوة لإجراء تجربة جديدة) أو يكون سبباً للشعور باليأس. وكان «نيتشه» بالذات قد هلل لهذا الإنفتاح الجديد، رغم أخطاره، «إن كل فلاسفة الحياة الروحانيين والمثاليين في نهاية القرن التاسع شعر كانوا في الحق متفاءلين، وأن ندر عدم شعورهم بالقلق. ففي أسلوبهم المتميز قام حتى ممثلو الإنحلال برد فعل موجب لمواجهة عالم ظهر فيه أن التغير والتحول هما اليقين الوحيد. على أن العقدين الآخرين من القرن التاسع عشر كانا مفعمين بأناس قلقين متشاءمين. ولم يكن ورثة الجيل الأقدم يشعرون بأنهم لا يعرفون إلى أين يتجهون، بقدر شعورهم بالإحباط. وأنصب هذا الشعور على حالة الحضارة، التي رأوها حولهم. كانت هناك أسباب خاصة بطبيعة الحال تفسر لماذا اتجه فرنسيو هذا الجيل بالذات إلى التشاؤم. فلقد عرفوا الأوضاع في أسوأ حالتها، أي الإذلال والرعب، اللذين أعقبا هزيمة بلادهم على يد البروسيين سنة ١٨٧١، وما أعقب الهزيمة من حرب طبقية «الكومين الباريسية» ولكن كانت هناك أسباب أعمق للضيق المعاصر. وهكذا فبينما هلل البعض شعر آخرون باليأس أو بالضيق، واكتشف بعض هذا النفر الأخير طريقاً للعودة إلى الإيمان والحياة ذات الغاية، وبخاصة (في فرنسا) بعون الكاثوليكية، أو القومية.

وبعد ترجمة هذا اللاتوجيه إلى أفكار، فإنها ابتكرت إجابات جديدة على الأسئلة الدائمة. وبدأت الطبيعة البشرية في الوقت نفسه تبدو أقل عقلانية، أما المعرفة فقد تراءت لهم أكثر ذاتية، وبدا التاريخ أقل صلاحية للتنبؤ والفهم. ونزع الميل الشامل في التفكير إلى الإتجاه صوب كون أكثر اتصافاً بالمصادفة، ويخضع للتغيير بلا غاية أو غايات. إن هذا كان مجرد ميل، ولكنه ميل إلى المستقبل.

---

(١) Friedrich Nietzche (العلم البهيج) الأقسام ١٢٤، ٣٤٣.

٣ ـ إنهيار الحضارة

شهد النصف الأول من القرن العشرين، وعلى الأخص بعد سنة ١٩١٤، ثورة في الفكر الأوروبي، ولقد حدثت ثورات فكرية من قبل. والعديد منها كان ثورات عارمة كالثورة العلمية. وهناك أيضاً الثورة المسيحية التي حولت العالم القديم وغيرت ملامحه، ولكن لم يحدث من قبل أن اندلعت ثورة بهذا الشمول وبهذا التأثير البعيد، بمعنى أنها حطمت في وقت قصير نسبياً كل الأوثان التي نصبت بعد جهد كبير لا بمعرفة القرون الوسطى فحسب، وإنما بيد العصور الحديثة أيضاً، أنه الزمان الذي أفسح فيه نوع من العصرية الطريق في نهاية الأمر لنوع آخر. لقد أحدثت الحقبة الحديثة التي أيدها في البداية محدثو القرن السابع عشر، والتي أخرجت عصر التنوير أحدثت تغيرات عميقة في النظرة العالمية.

صور «كولينجوود» Collingwood الفكر التاريخي، لا على أنه قد بلغ سن الرشد من الناحية المنهجية في القرن العشرين فحسب، وإنما على أنه حصل على امتياز جديد، بل لعله اعتلى عرش العلوم، وبدا له.

«أنه قريباً بكل تأكيد ـ كأي شيء نتصور حدوثه في المستقبل ـ سيحقق الفكر التاريخي، الذي تتزايد أهميته باطراد ـ وكان من المعالم البارزة في القرن التاسع عشر ـ ازدياداً أكبر في أهميته وسرعة تقدمه خلال القرن العشرين. ولربما كنا على حافة عصر ستتحقق فيه للتاريخ أهمية مماثلة للأهمية التي حصلت عليها العلوم الطبيعية بين ١٦٠٠، و ١٩٠٠».

واتجه كولينجوود ذاته بكل ثقة قدماً لإحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ، بل وحاول أن يضفي على الفلسفة في نهاية الأمر طابع التاريخ. وقال كولينجوود: إن على الفلسفة أن تتنازل عن وهم إمكان قدرتها على تناول أفكار ومشكلات أبدية، وأن تدرك أن «كل المسائل الميتافيزيقية مسائل تاريخية»، وأنها لم تعد تزيد عن «افتراضات سابقة مطلقة». توضع في وقت ما، وفي سياق ما، وتخضع للتغير بتغير العصور، كان كولينجوود متشككاً في التقدم، ورأى أنه لو نظرنا إلى التقدم لا كمجرد احتمال، وإنما كواقعة تاريخية فعلية يتبين لنا أنه رؤيا موهومة إلى حد كبير، من العسير التحقق منها، لأنها تعتمد على منظور الرائي، والمؤرخ ضمناً، ومن جهة أخرى، كان «وايتهد» مؤمناً أشد إيمان بليبرالية عهد الملكة فيكتوريا «والإنسياق الوئيد للبشرية تجاه التحضر»، ويتسم بطابعه الأخلاقي والفكري معاً.

وبالرغم من ذلك، رأى وجود دور رئيسي «للعقل» في التاريخ، وأدرك انتصار

الإقناع على القوة، والقدرة العظيمة للأفكار القائمة على المشاعر في تغيير بعض أحوال بعض العصور والإرتقاء بالجوانب الإنسانية. واعتقد وايتهد في وجود «دفقات» في التاريخ، كما يحدث في الطبيعة، وبذلك أمكن فهم أي شيء فعلي بالرجوع إلى «حركة صيرورته، وتوقفها وتلاشيها، غير أن وايتهد قد فسر الدفقات التاريخية أو الصيرورة تفسيراً متفاءلاً.

بطبيعة الحال، كان هذا ما حدث أيضاً في حالة الماركسيين الذين أحدثت فلسفتهم المتفاءلة للتاريخ استهواء على نطاق واسع في عصر شعور بالعدمية. أن ماركس قد بدأ مؤمناً بالحتمية الصارمة، ثم عدل عن رأيه عندما اتضح أن العمال الصناعيين لم يتجهوا إلى التنمية التلقائية للوعي الاجتماعي المنتظر منهم في وضعهم الاقتصادي، ولا يخفى أنه لكي تتحقق الأهداف الضرورية للتاريخ (الثورة أولاً ثم المجتمع اللاطبقي فيما بعد) فلا بد أن تخضع الكتل البشرية في كل مكان ـ بما في ذلك أولئك الذين يحيون في بلدان متخلفة وتحت السيطرة الإمبريالية ـ لتوجيه نخبة من رجال الفكر ممن يعون أهدافهم، ومن القادرين على الإفصاح عن ذلك، وتنظيم الكتل البشرية بطريقة فعالة في آخر المطاف. وهكذا فقد ضم دور «الوعي» أو التغير المرغوب للمذهب الماركسي الكلاسيكي إلى القوانين الضرورية والدفقات الاقتصادية والتلقائية في التاريخ.

والنقطة الثانية الجديرة بالذكر أن كثيرين ممن اجتذبتهم الشيوعية في أوروبا الغربية قد أدركوا المأساة الكامنة في التفسير الشيوعي للتاريخ. وفضل الماركسيون الأوروبيون غالباً أن يروا انتصار العقل في التاريخ فقط، ومن ناحية أخرى، فلقد رأى «جان بول سارتر» في أعقاب الحرب العالمية الثانية، مظاهر الهلع والقلق في التاريخ، واحتج سارتر على فكرة الحتمية التي تستبعد دور الاختيار الإنساني من تيار التاريخ. واعترض «ألبير كامى» ـ على الحتمية الشيوعية (وسماها الإطلاقية التاريخية) ولكنه بالإضافة إلى ذلك ومختلفاً عن سارتر، قد أحتج على أية «ثورة» بعد اعتقاده أنها ستزهق أرواح العديد من البشر، وتضحي بالأبرياء والمذنبين سواء بسواء، وتهدد الجميع في ناحية الحرية ونواحيهم الشخصية.

ـ لم يكن الليبراليون والماركسيون هم الجماعات الوحيدة التي دعت إلى التقدم إلى الأمام والإرتفاع إلى أعلى في التاريخ. فهناك أيضاً البيولوجيين المتفاءلين أو التطوريين، الذين نظروا إلى المدى البعيد، ولم يكتفوا بما حدث من تقدم، ولكنهم تكهنوا بقدوم مستقبل رغيد للبشرية. وأنه بعد كارثة الإنسان، فإن التطور قد انتقل من

مرحلة بيولوجية صرفة إلى مرحلة سيكولوجية، وانتهى إلى الوعي بنفسه واتجاهه، ومن ثم فإنه غدا قادراً على توجيه مستقبله. وأن التطور سيرتكن إلى حرية الإختيار عند الإنسان، والاستخدام الذكي لقدراته.

لم يكن التفاؤل هو الشيء الجديد في فلسفة التاريخ، ولكن الأمر عكس ذلك. إذ كان هذا الشيء الجديد هو التشاؤم أو الشك الذي اتجه أولاً إلى التساؤل عن قيمة المعرفة التاريخية ذاتها؟ وهل تعد الدراسة الموضوعية للتاريخ ممكنة، وهل يمثل التاريخ بالفعل عالماً موضوعياً يتألف من أحداث سابقة من الميسور اكتشافها؟

وسارت الشكوك في معنى التاريخ موازية للشكوك في المعرفة التاريخية. وكان المقصود بالمعنى هو القيم التي تكتشف في التاريخ، سواء كانت قومية أو عالمية. والتاريخ، كما هو موجه إلى هدف، أو متجه إلى اتجاه مرغوب، وبدا التاريخ عند عدد متزايد من الناس إشكالياً كالإنسان (أو بسبب الإنسان).

ومن الجدير بالإهتمام، أن إعادة اكتشاف المعنى في التاريخ، لم يكن بأي حال مقصوراً على المؤرخين أو على الفلاسفة والحق أنه من المستطاع القول بأنها أصبحت تخص أكثر من ذلك الوجوديين والمسيحيين والمشتغلين بالتحليل النفسي. ومما له أهمية كبرى، أن ندرك أن أوروبا لم تعد تحتل الصدارة في العالم التاريخي، وأنها على أي حال قد أضحت على حافة الإنهيار الحضاري، وبدأ هذا الإنهيار من قرون مضت، وتضمنت الفكرة الأخيرة بالضرورة المحتومة إعادة النظر في العصور التي انقسم إليها التاريخ تقليدياً واستحداث تصنيف جديد للعصور، وإعادة كتابة التاريخ بالنسبة لباقي العالم. الحق أنه بالإمكان الإهتداء إلى معارضي التاريخانية بوفرة في عشرينات القرن العشرين، مثل الوجوديين، الذين اتجهوا بعقولهم إلى الحاضر والمستقبل، ونسوا الاتجاه بعقولهم إلى الماضي، لأنهم ركزوا على «الحياة» والقرار الشخصي، والكفاح لتعريف ماهية الإنسان وتاريخه، وساعدت يقيناً الحرب العالمية الأولى على تعزيز هذا الاتجاه المعادي للتاريخانية، وما جرته في ذيولها من شعور بالإحباط من الماضي، وما حدث فيه، ومن أفكاره، غير أن جذور هذا الاتجاه تمتد إلى ما هو أعمق.

٢ ـ ونظر فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) FREUD إلى الماضي نظرة تساؤل، وإن كان الماضي لم يبد ميتاً على أي نحو في نظره. والواقع أنه كان مشغولاً بالماضي، وبخاصة الماضي البدائي. وأدرك قوته وأثره على الحاضر، وهكذا يكون فرويد قد عثر على معنى للتاريخ، ولكنه ليس نفس المعنى الذي أدركه المسيحيون والعقلانيون، أن فرويد مثل ممتاز لأولئك الذين رأوا التاريخ ممثلاً لحكم اللاعقل.

وعلى أي حال، فإن المحللين النفسيين، ومعظهم كان مهتماً بالتاريخ، قد كانوا ضمن الممثلين الأساسيين للتاريخانية «اللاعقلانية».

وتأمل فرويد أيضاً الحرب، وكثيراً ما انتهى إلى نتائج لم تكن بعيدة التشابه عن نظرته للدولة والأمم، فلقد حدثت حروب على الدوام، ويحتمل أن تستمر في الحدوث، فلماذا هذا؟، أن هذا يرجع إلى السبب بعينه الذي جعل الشيوعيين يبدون مخطئين لألغائهم الملكية الفردية كعلاج لأمراض البشر، لأن الطبيعة البشرية سفاحة في صميمها (وإن كانت هناك محبة أيضاً، وشيء من العقلانية). وبمعنى ما، فمن المضلل القول بأن فرويد قد ظن أن نشوء الفرد يكرر نشوء النوع، ورغم صحة هذا الحكم، فإن الأصح هو القول فيما يتعلق بفرويد بأن الأحداث الجماعية أو التاريخ تعكس علم النفس الفردي[1]. وأرجع فرويد أصل الإنسان إلى حالة بدائية كانت الحرب تشب فيها بين الأخوة، وتسفك فيها العشيرة دماء الأب، وما تبع ذلك من شعور بالذنب، والحاجة إلى التكفير عنه. وفيما بعد ورغم «التقدم» في الحضارة، لم تتغير الطبيعة البشرية كثيراً، وبخاصة في الكتل البشرية. وبعبارة أخرى، لقد اعتقد فرويد أن التاريخ يمثل إسقاطاً للامعقولية الإنسان، إلى حد كبير، ولا تزيد الحضارة ـ التي يعترف بأنها إنجاز عظيم ـ عن غلاف لامع رقيق، مقابل قدر من الزهد والتسامي، الذي بدا ثمناً باهظاً للغاية، وفوق تحمل البناء الغريزي للإنسان.. وفي فترات الحرب، حدث نكوص للكائنات البشرية بكل بساطة، فارتدت إلى «الإنسان الأول الكامن في كل واحد منا»، ومن جهة أخرى، فإن «كارل يونج» رأى تأثير التاريخ على الفرد، أو تأثير النشوء النوعي على نشوء الفرد. وبالرغم من كل ذلك، فإن يونج لم يعتقد أكثر من فرويد في العقل كعامل مسيطر على التاريخ. فعندما ينكر الإنسان طبيعته الإنفعالية، كما فعل مراراً في التاريخ، سيتعرض لاضطرابات نفسية عنيفة، أي إلى العصاب الجماعي.

كان لفرويد تصور دائري للتاريخ. إذ أثبتت الصراعات ذات الطبيعة الجنسية العدوانية في الماضي البدائي، التي اعتقد أنها قد طرحت جانباً ونسيت، أنها باقية، ولكنها كامنة، وتتبع في حركتها «إيقاعاً متذبذباً» أو ما سماه نيتشه بالرجعي الأبدية،

---

(١) قال فرويد هذا الرأي صراحة في سيرته الذاتية بتاريخ ١٩٢٥ فقد كتب يقول: «أدركت على نحو واضح للغاية أن أحداث التاريخ الإنساني.. لا تزيد عن كونها إنعكاسات للصراعات الدينامية بين الذات والأنا والذات العليا، وهي الصراعات التي يدرسها التحليل النفسي في الفرد، إنها نفس الحالات متكررة على مسرح أوسع».

إن هذا عرض آخر لأزمة التاريخانية، أي إعادة إحياء نظرية الدورات في التاريخ المتعارضة مع فكرة التقدم في خط مستقيم. و «اشبنجلر» و «توينبي» هما أشهر المعروفين بين أولئك الذين وضعوا مثل هذه النظريات

٣ ـ ولم يدع «اشبنجلر» Spengler (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) أنه متشاءم، إلا أنه رفض على الفور فكرة التقدم على خط مستقيم (في التاريخ القديم والوسيط والحديث). وتمشياً مع ما قاله اشبنجلر فإن لكل الحضارات العظمى في تاريخ العالم روحاً متفردة ـ أو مصيراً، إلا أنها جميعاً تمر عبر مراحل متماثلة للحياة والموت، على غرار ما يحدث للكائنات العضوية في عالم البيولوجيا أو ما يجري في دورة فصول السنة، فالتاريخ لا معنى له، لأن كل الحضارات ينتهي أجلها بالموت، غير تاركة أي ذرية، كما أنها فوق كل ذلك، ترتبط بعضها ببعض بعلاقة نسبية من ناحية القيم، وكان توينبي قد تأثر باشبنجلر، ولاحظ أيضاً وجود دورات في التاريخ وما تتضمنه من نشوء ونمو وتداعي وكتب يقول «الظاهر كأن حركة الحضارات تتبع الحركة الدائرية، لأنها تعاود الظهور، بينما تتبع حركة الدين خطاً صاعداً مفرداً مستمراً. وهكذا يكون توينبي قد استبقى المعاني المطلقة، واعترف بوجود معنى جامع للتاريخ، بالتبعية[١].

لقد تعرض التقدم، الذي يتباهى به تاريخ أوروبا للإنقطاع أو الانكسار منذ عهد النهضة، ومنذ عهد التنوير، أو فيما بعد. واستخدمت في وصف محنة أوروبا ـ من قبيل الشعور بالقرف ـ كلمات وعبارات مثل «إزاحة الوهم» وفقدان الطابع الإنساني الذي أحدثته ضخامة الآلات، و «فقدان الروح» وانتشر على نطاق واسع الكلام عن التدهور والنكسة في عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته. وتعبر هذه الأقوال، ربما أفضل من أي شيء آخر، عن الضيق من التاريخ الذي غلب على الأوروبيين في القرن العشرين.

وعبر «اشبنجلر» عن هذه الروح المتشامخة في معنيين، المعنى الأول هو الإستعاضة عما سماه النظرة «البطليموسية» بالنظرة «الكوبرنيقية» للتاريخ، وهذا يعني عدم رؤية أوروبا كمركز لعالم التاريخ، وتدور حولها شتى الحضارات الأخرى، «وإنما كمجرد حضارة من بين حضارات ثمان متمايزة، لا واحدة منها تتميز بتفوقها، فلقد حلقت بعضها في عصور مختلفة في سماء العلا في التاريخ، وتفوقت على أوروبا[٢]. ورأى «اشبنجلر» وجوب الإلتزام بالإستقامة عند تدوين التاريخ أو كتابته

(١) علم الدين نيقين ـ فلسفة التاريخ عند توينبي ـ الهيئة المصرية ١٩٩١.

(٢) بدوي عبد الرحمن ـ اشبنجلر ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٨٢ ـ فصل الثورة الكوبرنيقية.

حتى لا تعطى أوروبا أية مكانة متميزة أو مرموقة في مقابل الحضارات العظمى في تاريخ العالم، وعبرت عن المعنى الثاني لاشبنجلر عبارة أخرى هي «الإنتقال من الحضارة إلى المدنية». فلقد انتقلت الحضارة الفاوستية لأوروبا ـ التي كانت ما زالت في قمتها في القرن الثامن عشر ـ إلى فصلها الشتوي أو ما يدعى بالمدنية» وتعبر الحضارة عن الروح الخلاقة والتلقائية والروحانية، أما المدنية فتدل على شعور العالم بالإجهاد، وشدة التعقيد الذهني والروح الخاوية. ورمز المدنية هو «الدولة ـ المدينة»، ويمثلها الإتجاه نحو الخارج أكثر من الإتجاه إلى الداخل، فلقد وهبت المدنية نفسها لعبادة الفخامة، ووقعت في قبضة الآلات ومنظماتها، ويتصف سكان الدولة ـ المدينة بأنهم كتل من البشر بلا جذور.

وساورت «ماكس فيبر»، شكوكاً مماثلة عن التاريخ الأوروبي الحديث. واكتشف تفرد أوروبا باتباع العقلانية، وهذا ما لم يحدث في أية حضارة أخرى. واختلف فيبر عن اشبنجلر، لأنه كان شديد الإيمان بالتفكير، والسلوك العقلاني. فهذان العاملان وحدهما يمنحان الإنسان الحقيقة والحرية. ومع هذا فإن للترشيد العقلاني جانباً آخر له آثار مرغوبة بدرجة أقل، يعني التحرر من الإيمان بالسحر، والروح البيروقراطية. والتحرر من الإيمان بالسحر قد سلب الإنسان آلهته، وأدى إلى فوضى من القيم وشعور بالإحباط، وبالتعاسة بالتبعية، وللروح البيروقراطية أيضاً مزاياها، فهي تعني اتباع الحساب في تصريف أمور الخلق أي بلا نظر إلى الأشخاص، ومحو المجتمع الحق.

وتوسع آخرون في هذه المعاني، وبروح أكثر تشاؤمية، إذ ركز المسيحيون على مسألة السحر والخزعبلات والإضطراب الروحي، واتجه الاتجاه نفسه بعض المحللين النفسانيين، والنقطة التي اعتمدوا عليها بسيطة للغاية، يعني، وكما قال ألبرت اشفايتسر أن الحضارة تعتمد على النظرة إلى العالم أو النظرة الجامعة، ومن ثم فقد أرجع التدهور في الحضارة في أوروبا أولياً إلى الإبتعاد عن العقائد الدينية والأخلاقية منذ عصر التنوير. ولم ينسب ذلك إلى فشل رجال السياسة أو حتى إلى الحرب العالمية، التي لم تكن أكثر من عرض من الأعراض، وتعرض «يونج» Young لنفس النقطة، وفي رأيه أن السر الكامن وراء متاعب الحضارة الأوروبية والأوروبيين هو الموت ابتداء من موت نموذج الله ورموزه الدينية التقليدية، والذي بدأ بالهجوم النقدي في عصر التنوير، ومن ثم تسبب الفراغ الناجم عن ذلك في دك صرح القيم السائدة في أوروبا وقلبها رأساً على عقب. وطبقاً لما تقوله نظرية يونج، فإن المجتمع لا يؤدي عمله على خير وجه إلا إذا زود الأفراد المنتمين إليه بالرموز

(وبالمعاني بالتبعية) وتتحقق هذه الغاية عن طريق الإيمان، في هذه الحالة فقد يكون بوسع الطاقة النفسية أن تتحول إلى الخارج. وتنتج أنظمة ومؤسسات اجتماعية خلاقة.

٤ ـ وركز الفيلسوف الوجودي «كارل ياسبرز» (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) Jaspers أكثر من ذلك على الآثار المترتبة على الإدارة «وجهاز الحكم»، بالإضافة إلى عالم التكنولوجيا. فالجهاز الذي خلقه الإنسان لراحته ومنفعته. انتهى الأمر بأن أصبح مسيطراً عليه، وهبط بالإنسان من مرتبة الفرد إلى مرتبة «المقولة» أو الوظيفة. ولم تكن الآلات وحدها هي التي قلبت الموائد على أسيادها في العصور الحديثة، وإنما شاركت في ذلك أيضاً «الكتل البشرية». فأوروبا في العصر الحالي ـ وهي من نتاج الثورة الليبرالية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر ـ هي أول حقبة في التاريخ لا تعترف بأي شيء في الماضي كمعيار. وفي حوزة أوروبا الآن معرفة أوفر وقوة أضخم من أي عالم سلف: «إن أوروبا اليوم تسير في نفس الطريق الذي اتبعه أسوأ عالم في التاريخ أنها بكل بساطة سائرة في طريق الإنحراف. ولقد برزت الآلات وكتل البشر «وفك السحر» في المنجزات الكثيرة التي عكفت على تحليل سر «إنحلال الغرب المعاصر».

وما يتوقع مستقبلاً يختلف باختلاف الموقف الذي يتخذه الفرد من النقاش الكبير الذي عاد للحياة الآن في قضايا الحتمية، أو المصير، والحرية، وكان اشبنجلر من أنصار الحتمية. وقال أنه حتى الآن كان كل إنسان حراً في أن يأمل ما يريد فيما يختص بالمستقبل. أما الآن، وبعد أن عرفت الحقائق، فإنه قد أصبح لزاماً على كل فرد أن يخبر نفسه بما حدث وما سوف يحدث «وبضرورة المصير التي لا تتبدل».

«للأوروبيين، الذين وضعهم المصير في هذه الحضارة، وفي هذه اللحظة من ارتقائها. . . فلقد وضع لنا اتجاهاً، هو من صنع إرادتنا وملزم لنا في الوقت نفسه، في نطاق حدود ضيقة. . فليس لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك. . وما لدينا هو حرية القيام بما هو ضروري أو عدم القيام بأي شيء. . وستنفذ المهمة التي وضعتها الضرورة التاريخية بمعرفة لفرد، أو ضده»[1].

ورغم أن اشبنجلر لم يعرف بالتشاؤم، إلا أنه لم يكتف بالقول بتقدم أوروبا بالفعل في مرحلة المدنية، التي تجتازها، وقال أن مصير حضارتها كمصير

(١) بدوي عبد الرحمن ـ اشبنجلر ـ مرجع سابق ـ ص ٧٧ وما بعدها.

الحضارات الأخرى كاليونانية والمصرية إلى زوال، أي يجب أن تموت آخر الأمر، وتموت بلا ذرية. ولقد أصبح من الشائع التحدث عن التاريخ بلغة التشاؤم، أما عن التاريخ في جملته أو عن بعض مواضع منه، وعلى أنه يخضع لقوى لا شخصية، ولا يتوقع له في أفضل الأحوال غير مستقبل موضع شك، ودعا حتى المسيحيون إلى حتمية الأوضاع المتداعية المرذولة، لأنهم رأوا العالم قد استرسل في الوقوع في الخطيئة واستسلم لإبليس، أما المستقبل فبلا أمل، ما لم يتدخل الله بمعجزة يبطل بها مفعول الزمان وأثاره السيئة.

وهب الإنسانيون والوجوديون ضد المصير، ودافعوا عن الحرية في التاريخ. وكتب توينبي يقول: لا يبدو أن هناك أي سبب يحول دون مواجهة التحديات المثالية (في التاريخ) باستجابات متعاقبة ظافرة إلى ما لا نهاية. فليست أوروبا خاضعة لحكم محتوم عليها ـ ولكنها ما زالت تتمتع بحريتها، قادرة على التجريب، وعلى تخليص نفسها من موقف، لا بد من الإعتراف بأنه موقف خطير.

٥ ـ على أن «توينبي» (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥) Toynbee قد اتجه إلى النظر إلى التاريخ لا على أنه مجرد إستجابة إنسان للتحديات المتعاقبة، بل كميدان للفعل الهادف الذي تمليه قوة أعظم من القوة الإنسانية، وتتكشف في تاريخ العالم في ارتفاع الكنائس العالمية من رماد الحضارات المائتة. غير أن المصير destin عند «مالرو» كان يظهر كشعور ينتاب الإنسان، أكثر منه قانوناً موضوعياً للتاريخ، وقال مالرو «إن الوعي الذي لدينا عن المصير، ويتماثل في عمقه هو ومعنى المصير في الشرق. إنما هو شبح القرن العشرين[١]. وغلبت فكرة المصير على العالم الأوروبي بعد موت فكرة المطلق والقيم المطلقة، التي ارتبطت في ذهن العالم الأوروبي بنهوض البورجوازية، أي أول عشيرة بلا قيم.

ومنذ ذلك الحين اختفى العلو من الحضارة، كما اختفت الأهداف السامية، ولم يبق لها غير الوقائع التي توجهها. وتزايد شعور الإنسان بأن زمام حياته ليس ملك يديه، ولكنه مسيّر بشيء لا يدري ما هو، ومع هذا فإن الإنسان لديه حرية إخضاع المصير، كما بين التاريخ ومن هنا فبوسع الإنسان الخلاق إعادة الكرة وأن يقوم مرة أخرى بتزويد المادة بحياة جديدة، وطبع صور جديدة ومثمرة عليها، وكان

---

(١) Les Voix du Silence - André malraux.
باريس ١٩٥١ ـ ص ٦٢٨، ٦٢٩.

هذا نفس ما فعله اليونانيون، وكان هذا هو رأي الوجوديين على وجه التقريب، فقد تركوا بالمثل المستقبل مفتوحاً، بنيما نظروا في الوقت نفسه للتاريخ على أنه مأساة.

فعند «ياسبرز» مثلاً كانت قوة جهاز الحياة واضحة تماماً، وستتوافر السعادة الحقة للناس، إذا استطاعوا أن يكونوا أسياداً لهذا الجهاز، وكل ما أصر عليه هو القول: «بأنه من الميسور «لإي إرادة واعية» أن تفعل ما هو موجب من خلال العقل الثقافي والتعلم، ولكن هذا سيتحقق بصفة أساسية إذا تسنى للإنسان إعادة اكتشاف وجوده الحق، لقد كانت هذه إحدى السمات الأساسية لفلسفة التاريخ في أوروبا في القرن العشرين، وحل محل الثقة في التقدم مستقبلاً شعور بالإكتئاب. أو أمل متواضع عوضاً عن ذلك. يعني أن النصف الثاني من القرن سيشهد مصيراً مأسوياً مماثلاً لما يحدث «الشخوص الدراما اليونانية» ولو قدر للحضارة الأوروبية أن تبقى، فإن عليها أن تبحث عن جذور جديدة ومحور جديد للحياة الخلاقة: «فلقد تشتتت الأحوال، ولم يعد المحور قادراً على الصمود»، فلقد ولى عهد التقاليد التي وحدت يوماً الحضارة الكبرى. واتجه ياسبرز إلى ما هو أعمق. إذ رأى أن إعادة بناء الحضارة لن يتحقق إلا إذا استطاع الإنسان ـ أو الإنسان الفرد ـ اكتشاف ذاتيته، وبذلك يتوافر له المنظور والقدرة على مقاومة سيطرة «الجهاز». فلقد أخطأت العلوم الاجتماعية عندما نظرت إلى الإنسان على أنه موضوع أو غاية، أو نتيجة بالمقدور جمع بيانات عنها، بقصد تغيير الإنسان اعتماداً على أنظمة ومؤسسات.

«فمن الممكن أن تستخدم أعظم المؤسسات أكثر المكتسبات الموثوق منها للمعرفة وأعظم التقنيات تأثيراً على أنحاء متضاربة. ولن تكون مجدية، إلا إذا استطاعت الكائنات البشرية تحقيقها في واقع مؤثر وذي قيمة».

وهكذا، وفي نهاية المطاف، يتركزالأمل في النهوض العام ـ في رأي ياسبرز ـ لا على أصحاب الخبرة بل على «الوجود الإنساني ذاته». والعمل على اتساع أفقه بالعودة إلى الميتافيزيقا و «الترانسندتالية» ولم يتفرد ياسبرز بالقول بأنه لو أريدت عودة الحضارة إلى طابعها الخلاق ثانية، فيتعين على نحو ما إعادة ربط الصيرورة (الممثلة في الجهاز أو الشعور بالعجز والاضطراب أو القدر، أو غير ذلك) مرة أخرى بالكينونة.

المراجع

١ ـ السواح فراس ـ مغاوة العقل الأولى ـ دار الكلمة ـ بيروت ١٩٨٠.

٢ ـ إلياد مرسيا ـ مظاهر الأسطورة ـ ترجمة نهاد خياطة دار كنعان ـ دمشق ـ ١٩٩١.

٣ ـ النشار علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ١٩٦٤.

٤ ـ أويزرمان ثيودور ـ تطور الفكر الفلسفي ـ ترجمة سمير كرم ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧.

٥ ـ إبراهيم زكريا ـ مشكلة الفلسفة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ ١٩٧١.

٦ ـ إبراهيم زكريا ـ مشكلة الإنسان ـ مكتبة مصر ـ القاهرة بدون تاريخ.

٧ ـ إبراهيم زكريا ـ هيجل أو المثالية المطلقة ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٧٠.

٨ ـ الدواي عبد الرزاق ـ موت الإنسان ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٢.

٩ ـ الحكيم نظله ـ جمهورية أفلاطون ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٣.

١٠ ـ أفلاطون ـ جمهورية أفلاطون ـ ترجمة حنّا خبّاز ـ دار الكاتب العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

١١ ـ الأهواني أحمد فؤاد ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٥٤.

١٢ ـ آل جعفر ياسين ـ فلاسفة يونانيون ـ عويدات ـ بيروت ١٩٧٥.

١٣ ـ إسماعيل نازلي ـ الشعب والتاريخ «هيجل» ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٦.

١٤ ـ أنجلز ـ أنتي دوهرنغ ـ ترجمة فؤاد أيوب ـ دار دمشق ـ ١٩٦٥.

١٥ ـ الموسوي موسى ـ فلاسفة أوروبيون ـ دار المسيرة ـ بيروت ١٩٨٠.

١٦ ـ بدوي عبد الرحمن ـ ربيع الفكر اليوناني ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٩.

١٧ ـ بدوي عبد الرحمن ـ الأخلاق عند كانط ـ وكالة المطبوعات الكويت ـ ١٩٧٩.

٢٠ ـ بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة الدين والتربية عند كانط ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٨٠.
٢١ ـ بدوي عبد الرحمن ـ أفلاطون ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٩.
٢٢ ـ بدوي عبد الرحمن ـ فلسفة العصور الوسطى ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٩.
٢٣ ـ بدوي عبد الرحمن ـ شوبنهور ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٨٤.
٢٤ ـ بدوي عبد الرحمن ـ نيتشه ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٧٥.
٢٥ ـ بدوي عبد الرحمن ـ اشبنجلر ـ دار القلم ـ بيروت ١٩٨٢.
٢٦ ـ برلين إيزايا ـ نسيج الإنسان الفاسد ـ ترجمة سمية عبّود ـ دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٣.
٢٧ ـ بوليتزر جورج ـ فلسفة الأنوار ـ ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧.
٢٨ ـ برهية إميل ـ تاريخ الفلسفة ـ ترجمة جورج طرابشي في (٧) أجزاء ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٣.
٢٩ ـ بربشكينا ـ ما هي المادية التاريخية ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٦.
٣٠ ـ توغارينوف ف. ب ـ الطبيعة، الحضارة، الإنسان. ترجمة رضوان القضماني ـ دار الفارابي ـ بيروت ١٩٨٧.
٣١ ـ تيزيني طيّب ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ دمشق ١٩٧٢.
٣٢ ـ جماعة من السوفييت ـ موجز تاريخ الفلسفة ـ ٣ أجزاء ترجمة توفيق سلوم ـ دار الجماهير ـ دمشق ١٩٧٦.
٣٣ ـ جماعة من السوفييت ـ الفلسفة الماركسية في القرن ١٩. ترجمة حسان حيدر ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ في جزئين.
٣٤ ـ حامد السيد ـ وعلية حسين ـ مجالات الأنتروبولوجيا ـ دار القلم ـ ١٩٨٥.
٣٥ ـ خليل حامد ـ مشكلات فلسفية ـ المطبعة الجديدة ـ دمشق ١٩٨٤.
٣٦ ـ دراج فيصل ـ الماركسية والدين ـ دار ابن خلدون ـ بيروت ١٩٨١.
٣٧ ـ ديورانت ويل ـ قصة الفلسفة ـ ترجمة أحمد الشيباني المكتبة الأهلية ـ بيروت ١٩٦٥.
٣٨ ـ حنفي حسن ـ في الفكر الغربي المعاصر ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٩٠.

٣٩ ـ راثفين ـ الأسطورة ـ دار عويدات ـ بيروت ١٩٨٠.
٤٠ ـ رافين ك. ك. الأسطورة ـ ترجمة جعفر الخليلي ـ عويدات ـ بيروت ١٩٨١.
٤١ ـ ريڤو ـ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة عبد الحليم محمود دار العروبة ـ القاهرة ـ ١٩٥٨.
٤٢ ـ زيناتي جورج ـ رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ دار المنتخب العربي ـ بيروت ١٩٩٣.
٤٣ ـ دوكاسية بيار ـ الفلسفات الكبرى ـ ترجمة جورج يونس ـ عويدات ـ بيروت ١٩٨٣.
٤٤ ـ زكي عبد الرحمن ـ حضارة عصر النهضة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦١.
٤٥ ـ ستيس وولتر ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٨٧.
٤٦ ـ سرو رينيه ـ هيجل والهيجيلية ـ ترجمة أدونيس العكرة دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٣.
٤٧ ـ شربل موريس ـ روسو ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٨.
٤٨ ـ ضاهر عادل ـ الفلسفة والسياسة ـ دار الساقي ـ بيروت ١٩٩٠.
٤٩ ـ طرابشي جورج ـ الماركسية والإيديولوجيا ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧١.
٥٠ ـ عبيد إسحق ـ معرفة الماضي ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨١.
٥١ ـ عاشور عبد الفتاح ـ أوروبا العصور الوسطى ـ في جزئين ـ الأنجلو ـ القاهرة ١٩٧٦.
٥٢ ـ عبد الجبار فالح ـ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي ـ دار الساقي ـ ١٩٩٢.
٥٣ ـ غريغوار فرنسوا ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى ـ ترجمة قتيبة المعروفي ـ عويدات ـ بيروت ١٩٨٤.
٥٤ ـ غارودي روجيه ـ نظرات حول الإنسان ـ ترجمة يحيى هويدي ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ١٩٨٣.
٥٥ ـ ڤال جان ـ الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ـ ترجمة مارون خوري ـ عويدات ـ بيروت ١٩٨٨.

٥٦ ـ ڤولغين ف. ـ تطور الفكر الإجتماعي في فرنسا خلال القرن ١٨ ترجمة سعيد كامل ـ دار الفارابي ـ ١٩٨٨.
٥٧ ـ فرنان جان بيار ـ أصول الفكر اليوناني ـ ترجمة سليم حداد ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٨٧.
٥٨ ـ غريغوريان ب. ت ـ الفلسفة وفلسفة التاريخ ـ ترجمة هيثم طه ـ دار الفارابي ـ بيروت ١٩٨٦.
٥٩ ـ علم الديـن نـيڤين ـ فلسفة التاريخ عند توينبي ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ١٩٩١.
٦٠ ـ فرويد ـ تفسير الأحلام ـ ترجمة مصطفى صفوان دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٦٨.
٦١ ـ فرويد ـ حياتي والتحليل النفسي ـ ترجمة مصطفى زيور ـ المعارف ـ القاهر ١٩٨١.
٦٢ ـ كولنجوود د. ج ـ فكرة التاريخ ـ ترجمة محمد بكير خليل ـ لجنة التأليف والنشر ـ القاهرة ١٩٦٨.
٦٣ ـ كورنو أوغيست ـ أصول الفكر الماركسي ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الآداب ـ بيروت ١٩٧٠.
٦٤ ـ كار إدوارد ـ ما هو التاريخ؟ ترجمة ماهر كيالي ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٨٠.
٦٥ ـ كريسون أندريه ـ تيارات الفكر الفلسفي ـ ترجمة نهاد رضا ـ عويدات ـ بيروت ١٩٨٢.
٦٦ ـ كيرلينكو وكورشونوفا ـ ما هي الفلسفة؟ دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٧.
٦٧ ـ كليا بيتش ي. ـ موجز في تاريخ الفلسفة ـ ترجمة حنا عبّود دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧١.
٦٨ ـ كريسون أندريه ـ سقراط ـ ترجمة بشارة صارجي ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٨٠.
٦٩ ـ كيرلينكو وكورشونوفا ـ ما هي الشخصية؟ دار التقدم ـ موسكو ١٩٩٠.
٧٠ ـ كرم يوسف ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ دار النهضة ـ القاهرة ١٩٦٦.
٧١ ـ كرم يوسف ـ تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط ـ دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.

٧٢ ـ لسنج ـ تربية الجنس البشري ـ ترجمة حسن حنفي ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨١.
٧٣ ـ لويس جون ـ مدخل إلى الفلسفة ـ ترجمة أنور عبد الملك دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٨٣.
٧٤ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ رحلة في أعماق العقل الجدلي ـ دار سعد الدين ـ دمشق ١٩٨٥.
٧٥ ـ ماركوز هربرت ـ الماركسية السوفياتية ـ ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٣.
٧٦ ـ ماركوز هربرت ـ فلسفة النفي ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ دار الآداب ـ بيروت ١٩٧١.
٧٧ ـ ماركوز هربرت ـ العقل والثورة ـ ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٠.
٧٨ ـ ميجويف فاديم ـ الحضارة والتاريخ ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٠.
٧٩ ـ ميرغاستون ـ أفلاطون ـ ترجمة بشارة صارجي ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٨٠.
٨٠ ـ معلوف أنطوان ـ المدخل إلى المأساة ـ الترجيديا والفلسفة المأساوية ـ المؤسسة الجامعية ـ بيروت ١٩٨٢.
٨١ ـ مارينكو ـ ما هي الثورة العلمية التكنيكية ـ دار التقدم موسكو.
٨٢ ـ ماركس ـ أنجلز ـ مختارت ـ (٤) أجزء ـ دار التقدم ـ موسكو ١٩٧٠.
٨٣ ـ نعنعي عبد المجيد ـ أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٥.
٨٤ ـ نيتشه ـ هكذا تكلم زرادشت ـ ترجمة فليكس فارس دار القلم ـ بيروت بدون تاريخ.
٨٥ ـ هيبوليت جان ـ دراسات في ماركس وهيجل ـ ترجمة جورج صدقني ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٧١.
٨٦ ـ هودكهايمر ماكس ـ بدايات مفلسفة التاريخ البرجوازي ـ ترجمة محمد علي اليوسفي ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨١.
٨٧ ـ هامبشر ستيوارت ـ عصر العقل ـ ترجمة ناظم طحّان ـ دار الحوار ـ اللاذقية ١٩٨٦.

٨٨ ـ كانط ـ أسس ميتافيزيقا الأخلاق ـ ترجمة محمد الشينيطي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠.

٨٩ ـ كانط ـ يفوت سالم ـ الزمان التاريخي ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩١.

مجلات

«الفكر المعاصر»

٩٠ ـ إبراهيم زكريا ـ المنهج الجدلي عند هيجل ـ العربي ـ الكويت ١٩٦٥ ـ عدد ٧٨.

٩١ ـ أدهم علي ـ هيجل وفلسفة التاريخ ـ الفكر المعاصر ـ القاهرة ١٩٧٠ عدد ٦٧.

٩٢ ـ النجار حسين فوزي ـ التاريخ والشعور بالحرية ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧.

٩٣ ـ أويزرمان ت. م. ـ هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧.

٩٤ ـ إسماعيل نازلي ـ هرزن واليسار اليهيجلي ـ الفكر المعاصر ـ ١٩٦٨ ـ عدد ٤٣.

٩٥ ـ مرسي فؤاد ـ الدولة عند هيجل ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧.

٩٦ ـ زكريا فؤاد ـ هيجل في ميزان النقد ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧.

٩٧ ـ هويدي يحيى ـ الثورة الهيجيلية ـ الفكر المعاصر ـ عدد ٦٧.

٩٨ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ ثورة الجدل الهيجلي ـ الهلال ـ القاهرة ١٩٦٨.

«عالم المعرفة»

٩٩ ـ راسل برتراند ـ حكمة الغرب ـ ترجمة فؤاد زكريا في جزئين ـ عالم المعرفة ـ المجلس الوطني للثقافة ـ ١٩٨٣ ـ رقم ٦٢.

١٠٠ ـ رايلي كافين ـ الغرب والعالم ـ ترجمة عبد الوهاب المسيري ـ في جزئين ـ عالم المعرفة ـ ١٩٨٦ ـ رقم ٩٧.

١٠١ ـ زكريا فؤاد ـ التفكير العلمي ـ عالم المعرفة ١٩٧٨ ـ رقم ٣.

١٠٢ ـ بيرك جيمس ـ عندما تغيّر العالم ـ ترجمة ليلى الجبالي ـ عالم المعرفة ـ ١٩٩٤ ـ رقم ١٨٥.

١٠٣ ـ إمام عبد الفتاح إمام ـ الطاغية ـ عالم المعرفة ـ ١٩٩٤ ـ رقم ١٨٣.

١٠٤ ـ غاتشيف غيورغي ـ الوعي والفن ـ ترجمة نوفل نيّوق ـ عالم المعرفة ـ ١٩٩٠ ـ رقم ١٤٦.

١٠٥ ـ ماكوري جون ـ الوجودية ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ عالم المعرفة ـ ١٩٨٢ ـ رقم ٥٨.

١٠٦ ـ مؤنس حسين ـ الحضارة ـ عالم المعرفة ـ ١٩٧٨ ـ رقم ١.

١٠٧ ـ ابن عاشور عياض ـ «حقوق الإنسان» ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٩٠.

١٠٨ ـ بن جماعة محمود ـ «التقدم والمعقولية في القرن ١٨ الفرنسي» ـ الفكر العربي المعاصر ـ بيروت ١٩٩١.

١٠٩ ـ الجوّة محمد ـ «قراءة كوندرسية لتاريخ الفكر البشري» ـ الفكر العربي المعاصر ـ بيروت ١٩٩٠.

١١٠ ـ صفدي مطاع ـ «الإنسان المرآوي ونهاية التاريخ» ـ الفكر العربي المعاصر ـ بيروت ١٩٩٠.

١١١ ـ نصر وضاح ـ «فلسفة الأخلاق عند كانط» ـ الفكر العربي ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٧.

١١٢ ـ كانط ـ «جواب عن السؤال ما هي الأنوار؟» ـ ترجمة حسين حرب ـ الفكر العربي ـ بيروت ١٩٨٧.

١١٣ ـ كلافلان موريس ـ «العقلانية والتقدم ـ الفكر العربي المعاصر ـ بيروت ١٩٨٩.

١١٤ ـ برينتون كرين ـ تشكيل العقل الحديث ـ ترجمة شوقي جلال ـ عالم المعرفة ـ ١٩٨٤ ـ رقم ٨٢.

١١٥ ـ عبّود حنّا ـ «النهضة العربية واقع أم أمنية»؟ ـ مجلة الوحدة ـ المجلس القومي للثقافة ـ باريس ١٩٩١ ـ عدد ٨١.

١١٦ ـ قرني غرت ـ «إعادة إكتشاف الثقافة اليونانية» ـ عالم الفكر ـ الكويت ـ ١٩٩١.

١١٧ ـ عبد الوهاب لطفي ـ «عالم هوميروس» ـ عالم الفكر ـ الكويت ١٩٨١.

١١٨ ـ بربوتي حقي إسماعيل ـ «الإنساني واللاإنساني في قيم الحضارة العربية» ـ مجلة الوحدة ـ ١٩٩١ ـ عدد ٨٦.

١١٩ ـ العالم محمود أمين ـ «مفهوم العقلانية والعقلانية الرشدية» مجلة الطريق ـ بيروت ١٩٩٤.

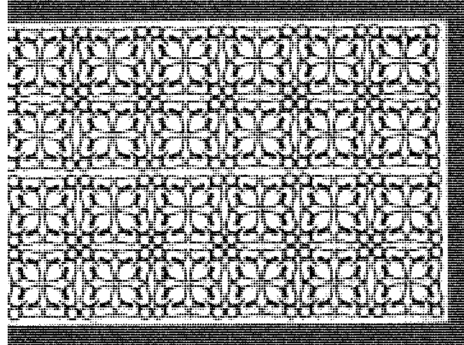
١٢٠ ـ هورو مارسيل بارجوني ـ ديكارت ـ ترجمة جوزف سماحه ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٤.

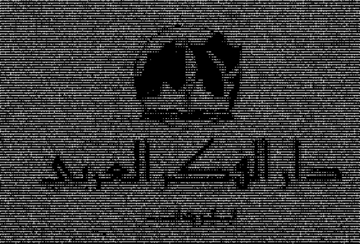
المراجع الأجنبية

121 - Calvez J. Y. - La Pensée de Marx - Ed. du seuil - Paris 1970.
122 - Chatelet F. - Hegel - Ed. seuil - Paris 1972.
123 - Bloch E. - La Phil. de la Renaissance - Trad. Kannitzer - Ed. Payot, Paris 1974.
124 - Descartes - Discours de la méthode - Ed. U.G.E. paris 1973.
125 - Descartes - Méditations Métaphysiques Ed. Vrin, Paris 1978.
126 - Gommelin P. - Mythologie grecque et Romain Ed. garnier - Paris 1960.
127 - Garaudy R. Dieu est mort - Ed. P.U.F. paris 1962.
128 - Garaudy R. La Pansée de Hegel - Ed. Bordas, Paris 1966.
129 - Foulquie P. La dialectique - Ed. P.U.F. Paris 1953.
130 - Hampson N. - Le Siècle des lumières - Trad. Werner, Ed. seuil, Paris 1972.
131 - Hegel - Principes de la Phil. du droit - Trad. Kaan - Ed. gallimard, Paris 1972.
132 - Hegel - La Phénoménologie de l'esprit. Trad - Hppolite - Ed. Aubier, Paris 1934.
133 - Hegel - Leçons sur la phil. de l'histoire - trad. gibelin - Ed. Vrin, Paris 1979.
134 - Kedrov - Dialectique, logique. gnoséologie, leur unité - Ed. progrès - Moscow 1970.
135 - Lefebvre - Le Marxisme - Ed. P.U.F. Paris 1965.
136 - Lefebvre - sociologie de Marx - Ed. P.U.F. Paris 1968.
137 - FREUD - Essais de Psychanalyse.
138 - FREUD - Malaise dans la Civilisation - Trad. Odier - Ed. P.U.F. paris 1981.
139 - FREUD - Ma vie et la Psychanalyse - Trad. Bonaparte - Ed. Gallimard, Paris 1983.
140 - Fillous J.C, - L'inconscient - Ed. P.U.F. Paris 1980.
141 - Marx - Manuscrits 1844 - Trad. Bouttigelli - Ed. Soc. paris 1969.
142 - Marx - Le Capital - Trad. Roy - Ed. soc. Paris 1977.
143 - Marx - Critique de la Phil. du droit de Hegel - Trad. Simon - Ed. soc. Paris 1971.
144 - Marx - différence de la Phil. de la nature - Trad. Ponnier - Ed. Ducros, Paris 1970.
145 - Marx, Engles - La Sainte famille - Trad - Cogniot - Ed. soc. Paris 1969.
146 - Marx, Engles - L'idéologie Allemande - Trad. Auger - Ed. Soc. Paris 1968.
147 - Marx - Œuvres choisies - 2 T. geuterman et lefebvre - Ed. gallimard, Paris 1963.
148 - Nietzsche - Par de là le bien et le mal - Ed. 10/18 - paris 1979.
149 - Nietzsche - Ainsi Parlait Zarathoustra - Trad. goldschmidst. Ed. livre de poche 83.
150 - Wahl J. - Les Philosophes de l'existence - Ed. Colin, Paris 1954.

فهرس المحتويات

الباب الثاني




دار الفكر العربي